Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Dreiundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1878.

präsentant des ideellen Fortschritts, in berechtigten Kampf. Andrerseits sind aber mit jenem Daseyn die Formen der Sitte und substanziellen Zuständlichkeit als positiv berechtigte Elemente verbunden, denn selbst in der Alltäglichkeit des Hergebrachten liegt noch etwas Ehrwürdiges: gegen dieses Element stellt sich nun der Held, der selber in dem subjektiven Pathos der Leidenschaft sich als beschränkt zeigt, ebenfalls in Widerspruch. Hierin beruht, ganz abgesehen von Irrthum, persönlicher Uebereilung und sonstigen Fehlern, die Schuld des Helden. Er zerschellt als einzelne Existenz an diesem Widerspruch; aber indem er als solche Einzelexistenz untergeht, schreitet doch durch seinen Kampf über ihn hinaus die Idee zum endlichen Siege. Daß er selber von den Früchten desselben nichts mehr genießt: darin liegt die Ironie seines tragischen Schicksals; daß er in der Ueberzeugung von dem schließlichen Siege der Idee, den er nicht mehr schaut, untergeht: darin liegt die Versöhnung, welche keiner wahrhaften Tragödie fehlen darf.

Die Erkenntniß aber von der inneren versöhnungsvollen Nothwendigkeit, die sich in der großen Tragikomödie des weltgeschichtlichen Prozesses offenbart, führt zu jener allein die Widersprüche des Lebens in sich vermittelnden Ausgleichung zwischen dem Komischen und Tragischen, welche wir früher als die humoristische Weltanschauung bezeichnet haben.

Ueber die Frage nach der Erkenntniß der Dinge-an-sich.

Von
Prof. Dr. **Rud. Seydel.**

Die erneuerten Bemühungen unsrer Tage um die Lösung erkenntnißtheoretischer Probleme werden durch die Anknüpfung an die Kantischen Resultate leicht dazu geführt, von vorn herein in der Frage nach der Erkenntniß der Dinge-an-sich ihr Problem gestellt zu finden. Wir beabsichtigen einen kleinen Beitrag zu den Arbeiten dieses Inhalts dadurch zu liefern, daß wir diese

Problemstellung selbst untersuchen, um die Voraussetzungen zu klarem Bewußtseyn zu bringen, welche in die Problemstellung selbst hierbei eingegangen sind, und um durch Wegschaffung dieser Voraussetzungen eine Fragstellung zu gewinnen, welche ihrer Beantwortung nicht präjudicirt. Wir dürfen wohl behaupten, daß auch die Unklarheiten, Schwankungen und Widersprüche der Kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich in dem Mangel einer derartigen Voruntersuchung ihren wesentlichsten Ursprung hatten. Vor Allem ist wichtig, auch den Fall von vorn herein nicht als undenkbar auszuschließen, daß eine der Antwort nicht vorgreifende Fragstellung sich überhaupt nicht findet, wenn man nicht auf die ganze Tendenz derselben verzichten will. In diesem Falle müßte also ein gewissenhafter Denker auf diese Tendenz verzichten; denn eine Frage, welche ihre Antwort bereits anticipirt, ist keine Frage; eine Problemstellung, welche nur durch eine ihr vorgreifende Lösung des zu stellenden Problems zu Stande gekommen ist, ist keine Problemstellung. Eine Problemstellung ist Ausdruck der Unwissenheit und des Wissenwollens in Bezug auf ihren Inhalt; sie darf also rücksichtlich dieses selben Inhalts nicht bereits ein Wissen in sich schließen.

Auf unser in Rede stehendes Problem angewendet, lautet der soeben ausgesprochene Kanon also: Die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich darf in keiner Weise bereits die Erkennbarkeit (oder auch die Unerkennbarkeit) der Dinge-an-sich als feststehend benutzen, und in diesem Sinne in sich einschließen.

So freilich, wie wir die Frage vorläufig formulirt haben, macht sie sich dieses Fehlers sehr entschieden schuldig. Wir müßten wenigstens den bestimmten Artikel (die „Dinge an sich") entfernen. Aber wir wollten von der gröbsten und unbesonnensten Anticipation absichtlich ausgehen, um unsre Reinigungsarbeit von da ab schrittweise zu vervollständigen.

Fragt man, ob die Dinge-an-sich erkennbar seyen, so setzt dieser Wortlaut offenbar bereits die Existenz von „Dingen an sich" voraus, nimmt also die Erkenntniß dieser Existenz als ein

schon feststehendes Wissen in Gebrauch. Die Erkennbarkeit, nach welcher gefragt werden sollte, und zwar schlechthin gefragt werden sollte, ist hier bereits in der Frage selbst soweit bejaht, als der Satz „es giebt Dinge-an-sich" bereits eine Erkenntniß von Dingen-an-sich enthält. Eine solche Erkenntniß enthält dieser Satz aber nicht nur einfach, sondern vierfach; denn er prädicirt von seinem Erkenntnißobjecte 1) die Existenz, 2) die Vielheit, 3) das Ansichseyn (gleichviel, was der Satz hierunter verstehen möge), 4) die Dingheit; wir dürfen hinzufügen: hiernach wird demselben Objecte, mindestens in gewissen Grenzen, 5) die Erkennbarkeit zugesprochen.

Soll der Sinn der Frage der seyn, ob wir überhaupt von Dingen-an-sich Etwas wissen können, so muß also zunächst der bestimmte Artikel fallen. Will man hierauf nicht eingehen, so darf die Frage nur lauten: „wieweit sind die Dinge-an-sich erkennbar?" Da die erstere Form aber offenbar allein im Sinne des hier verhandelten allgemeinen Erkenntnißproblems ist, so ist sie es, die uns zu beschäftigen hat. Wir untersuchen also jetzt die Frage:

„Sind Dinge-an-sich erkennbar?"

Die Veränderung, welche hier die bloße Weglassung des Artikels bewirkt hat, ist sehr tiefgreifend, und es ist von größter Wichtigkeit, sie vollkommen zum Bewußtseyn zu bringen.

Fragten wir, ob die Dinge-an-sich erkennbar seyen, so setzten wir voraus, daß es existirende Dinge gebe, welche, ihrer selbständigen Stellung entsprechend als „an sich" seyende bezeichnet, zu Subjecten eines Urtheils werden können, in welchem das Prädicat der Erkennbarkeit ihnen ab- oder zugesprochen wird. Fragen wir dagegen, ob „Dinge an sich" erkennbar seyen, so war die Meinung, daß dadurch die Voraussetzung einer bereits erkannten Existenz in Wegfall kommen solle, daß also fraglich bleiben solle, ob es Dinge jener Art giebt oder nicht. Das logische Subject für die Urtheile, in welchen die Antwort gegeben werden soll, ist also hier nicht mehr ein existirendes, als

existirend gewußtes oder geglaubtes „Ding an sich“ oder deren mehrere, sondern das Subject „Dinge an sich“ würde hier in der Antwort lediglich als ein subjectiver Gedankeninhalt figuriren, von welchem prädicirt werden würde, ob eine „Erkenntniß“ desselben möglich, namentlich auch, ob eine Erkenntniß des „Daseyns“ oder „Nichtseyns“ des darin Gedachten erreichbar sey. Haben wir nach unsrer Aufgabe auch hier die in die Fragstellung eingegangenen Voraussetzungen zu verzeichnen und darauf hin zu prüfen, ob in denselben Anticipationen einer Antwort stecken, so ist also zunächst zu constatiren, daß nach der geschehenen Correctur unsre Fragstellung einen in uns vorhandenen Gedankeninhalt voraussetzt, den wir mit den Worten „Dinge an sich“ von anderen Gedankeninhalten unterscheiden wollten.

Was soll nun aber die Frage bedeuten, ob dieser Gedankeninhalt „erkennbar“ sey? Kann es denn einen Gedankeninhalt geben, der nicht, gar nicht, erkennbar ist? Und mußte ich jenen Gedankeninhalt nicht „erkennen“, um ihn von anderen zu unterscheiden und ihn durch die charakterisirende Bezeichnung „Dinge an sich“ in meinem Bewußtseyn zu fixiren?

Das gestellte Problem enthält sonach auch in der neuen Form eine Anticipation seiner Lösung. Um, gleichviel in welcher Beziehung, nach einem Gedankeninhalte fragen zu können, muß ich ihn erkannt haben, muß ich wissen, was er enthält, muß ich seine Erkennbarkeit wenigstens soweit für ausgemacht halten, als ich des bewußten Gedankeninhalts bedarf, um nach ihm weiter zu fragen. Fraglich kann dann eben nur seyn, ob er sich mir noch weiter erschließen wird. Die nächste Folge für uns ist demnach auch hier, daß wir die Fragstellung nur in der beschränkenden Form zulassen dürfen:

„wieweit sind Dinge-an-sich erkennbar?“

Wir gelangen zu demselben Resultate noch von einer anderen Seite her. Nicht allein der Begriff „Ding-an-sich“ bringt die Erkenntniß seines Inhalts mit sich, sobald wir ihn denken, schließt also die Frage nach seiner Erkennbarkeit in Schranken

ein, sondern auch das Fragen nach der Erkennbarkeit enthält die gleiche Anticipation. Der Nachweis hiervon erscheint sophistisch, nur weil er sehr genau und exact zu Werke geht. Während in Mikroskopie, Mathematik, Philologie die minutiöseste Genauigkeit nur Erstaunen und Billigung, ja ihr Mangel strengen Tadel hervorzurufen pflegt, werden die Philosophen gern sofort der Sophistik geziehen, wenn sie sich anschicken, es ebenso genau zu nehmen. Wir meinen Folgendes:

Erkennen heißt in Rücksicht auf die logische Form soviel, als einem Urtheilssubjecte ein wahres Prädicat mit dem Bewußtseyn seiner Wahrheit beilegen (— auch das Negiren ist im allgemeinen Sinne ein Beilegen, kurz: ein Prädiciren). Fragen wir, ob Etwas „erkennbar" sey, so heißt dies soviel, als fragen, ob diesem Etwas in logischen Urtheilen Prädicate beigelegt werden können, welche ihm in Wahrheit zukommen, und mit dem Bewußtseyn, daß sie ihm zukommen. Nun ist aber die Aussage darüber, ob Etwas erkennbar oder unerkennbar sey, selbst ein solches Prädiciren; also setzt die Frage nach der Erkennbarkeit selbst schon voraus, daß der Gegenstand mindestens soweit erkennbar sey, um seine Erkennbarkeit beurtheilen zu können. Denn ohne die Voraussetzung ihrer Beantwortbarkeit würde die Frage nicht gestellt werden. Eine Frage stellen heißt, sie für beantwortbar halten. Setzt hiernach unsre Fragstellung schon die Erkennbarkeit von Dingen-an-sich bis zu einem gewissen Grade voraus, so zeigt eine weitere Ueberlegung in derselben Linie, daß das bloße Fragen sogar schon eine vollzogene, wirkliche Erkenntniß voraussetzt. In der That würde selbst die Erklärung, eine Antwort nicht zu wissen, schon eine Antwort seyn, also schon die Erkenntniß des fraglichen Objects soweit einschließen, als es zu solcher Erklärung erforderlich war. Die Aussage, daß uns die Eigenschaften des Urtheilssubjectes x unbekannt sind, oder auch, daß wir nicht wissen, ob sie uns erkennbar oder unerkennbar sind, — solche Aussage ist immerhin eine Prädicirung von x, also eine Erkenntniß dieses x. So ist auch schon die in der Frage nach der Erkennbarkeit der

Dinge-an-sich liegende Aussage, daß diese Dinge rücksichtlich ihrer Erkennbarkeit uns noch Scrupel machen, eine Aussage über die (gedachten) Dinge-an-sich, also ein bis dahin bereits vollzogenes und in Besitz gebrachtes „Erkennen" derselben. Und in allen diesen Fällen prätendiren wir ein Wissen von der Wahrheit der beigelegten Prädicate: jeder Zweifel würde unser Fragen unmöglich machen.

In unsrer Fragstellung: „sind Dinge-an-sich erkennbar?" — ist sonach die Antwort, daß sie erkennbar seyen, in dreifacher Weise anticipirt, — wenigstens, so weit wir es bis jetzt erforscht haben, Weiteres uns vorbehaltend. Jene drei Anticipationen ergeben sich in folgender Weise übersichtlich:

1) Der Begriff Ding-an-sich schließt eine Erkenntniß seines Inhalts ein;

2) das Fragen setzt voraus, daß eine Prädicatsertheilung, ein Antworten, als möglich angenommen wird;

3) der Inhalt der Frage ertheilt bereits dem gedachten Ding-an-sich das Prädicat, ein Gegenstand zu seyn, dessen weitere Erkennbarkeit uns fraglich ist.

Die Argumentation, welcher wir in den letzten Ueberlegungen gefolgt sind, trifft zusammen mit der alten, immer in neuen Formen wiederholten und immer wieder bewährten Widerlegung des absoluten Skepticismus, der die Möglichkeit jeder Wahrheitserkenntniß bezweifeln oder geradezu verneinen will. Dieser Skepticismus zweifelt doch eben daran nicht, daß er zweifelt: er erkennt also die Zweifelhaftigkeit der Wahrheitserkenntniß — oder ihre Unmöglichkeit — als eine erkannte Wahrheit an. Diese Selbstvernichtung des Skepticismus, ähnlich bereits von Platon zum Ausdrucke gebracht (Theaet. 171. 183. Krat. 440), ist zuerst von Aristoteles in aller principiellen Schärfe formulirt worden in dem Satze (met. XI, 5; vgl. auch IV, 4): *εἰ μηθὲν ἔστιν ἀληθῶς καταφῆσαι, κἂν αὐτὸ τοῦτο ψεῦδος εἴη τὸ φάναι μηδεμίαν ἀληθῆ κατάφασιν ὑπάρχειν*, — ein Satz, der von hier aus in manchfaltigen Wendungen auf Stoiker, Epikureer und Andere überging, in der Scholastik des Mittelalters endlich

wiederum mannichfach variirt wurde, am schlichtesten und schärfsten aber in der auf den Kirchenvater Augustinus zurückgeführten Gestalt auftritt (nach Alex. Hales. Summa theol. I, 3, 1): qui negat veritatem esse, concedit esse veritatem; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; ergo est veritas. Dem entsprechend sagen wir in Bezug auf die Dinge-an-sich: wer die Erkennbarkeit von Dingen-an-sich leugnet, anzweifelt, oder auch nur danach fragt, hat eine Erkenntniß davon soweit bereits in sich, als nöthig war, um jene Leugnung, Anzweiflung oder Fragstellung zu vollziehen.

Damit wir aber hierdurch das Geleise der ursprünglichen Absicht der ganzen Problemstellung nicht verlieren, ist es nöthig, diese Absicht uns von Neuem zurückzurufen.

Vor Allem muß hierbei in Erinnerung gebracht werden, daß diese Absicht eine kritische war, gerichtet gegen ein vorhergegangenes dogmatistisches Behaupten, unsere Erkenntniß vermöge die Dinge so, wie sie an sich selbst sind, zu erfassen und zu begreifen. Diese Assertion geht offenbar von der Voraussetzung aus, daß die Dinge an sich selbst auf der einen Seite, unsre Erkenntniß auf der andern, getrennt von einander existiren, eine Trennung, welche durch das Wort „an sich" ausgedrückt werden sollte; gleichwohl aber — so lehrte jener Dogmatismus — machen wir diese Dinge, ohne daß sie dadurch irgend alterirt werden, zu Gegenständen der Erkenntniß: sie werden aus der einen Welt in die andere herüberverpflanzt, ohne irgend Schaden zu leiden und ohne in Folge der glücklichen Acclimatisirung im Geringsten abzuarten. Wurde diese Verpflanzung als eine „Erkenntniß der Dinge-an-sich" bezeichnet, so entstand die Zweifelsfrage, ob „Dinge an sich" denn wirklich erkennbar seyen, — die Frage, die uns beschäftigt, und welche hiernach ganz einfach zunächst den Sinn hat, in Frage zu stellen, ob es in Wahrheit so sey, wie jene Behauptung des Dogmatismus unter ihren Voraussetzungen aussagte.

Treten nähere Ueberlegungen ein, durch welche die allgemeine, dem Dogmatismus in diesem Sinne entgegengeschleuderte

Zweifelsfrage in eine Mehrheit besonderer Zweifel sich auseinanderlegt, so können im Verfolg derselben kritischen Tendenz folgende specielle Fragen entstehen:

1) Giebt es denn wirklich „Dinge an sich?" Diese Frage bleibt noch auf dogmatischem Standpunkte stehen; denn sie setzt voraus, daß unser Erkennen über Daseyn und Nichtseyn von „Dingen an sich" Aufschluß zu geben vermöge, überhaupt im Stande sey, ein Wissen zu erzeugen über Das, was es giebt und nicht giebt. Indem diese dogmatistische Voraussetzung an sich selbst irre wird, entsteht die zweite Specialisirung der Frage:

2) Können wir wissen, ob es „Dinge an sich" giebt? Hierauf antwortete Kant noch mit Ja, wenn wir die kürzlich besonders von Windelband (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 2. Heft, 1877) nachgewiesenen Schwankungen außer Acht lassen, und konnte deshalb auch die erste Frage bejahen. Daneben leugnete er bekanntlich die weitere Erkennbarkeit; genauer: er behauptete die Erkennbarkeit des Daß des Daseyns von Dingen-an-sich, und leugnete die Erkennbarkeit des Was ihres Seyns. An der Unvollziehbarkeit dieser Unterscheidung konnte man zunächst noch vorbeikommen, um in letzterer die Antwort auf die dritte Frage zu erblicken, die sich naturgemäß anreihte:

3) Wenn wir wissen können, daß es „Dinge an sich" giebt, können wir dann auch wissen, was und wie sie sind? Diese letztere Erkenntniß, die des Was (zu der die des Wie mitgerechnet werden kann), hat Kant im Grunde allein im Sinne gehabt, wenn er von „Erkennbarkeit" sprach. Unsre obenangestellte Frage:

Sind die Dinge-an-sich erkennbar?

wird hiernach in ihrer historischen Entstehung sich dahin auslegen, daß wir sie als abkürzenden Ausdruck zu fassen haben für die Frage:

„Können wir von Dingen-an-sich mehr noch als ihre bloße Existenz erkennen, — und wieviel?"

Allein der Kantische Boden mußte verlassen werden. Dieselbe Kritik, welche Kant gegen die Erkennbarkeit des Was

gerichtet hatte, war eine tödtliche Waffe gegen die Erkennbarkeit des Daß. Schulze und Maimon zeigten auf, wie dieses Daß lediglich demselben Causalgesetze verdankt war, welches doch im Uebrigen in die Subjectivität eingeschlossen bleiben sollte. Und war denn ein Daß des Daseyns noch erkennbar, wenn man erklärte, nicht zu wissen, was dieses Daseyende sey? So dürftig die Bezeichnung dieses x auch ausfallen möge, irgendwie muß doch sein Inhalt bezeichnet werden, wenn von diesem Inhalte das Daseyn behauptet wird. Selbst der bloße Begriff des Daseyns wäre zugleich eine inhaltliche Bezeichnung, also das Daß wäre selbst schon ein Was. Die Consequenz der Unerkennbarkeit des Was war also die des Daß; die völlige Unerkennbarkeit schien allein übrig zu bleiben. Und ist nicht diese völlige Unerkennbarkeit ganz einfach logisch durch den Begriff „Ding an sich" erweisbar? An sich ist das Ding, sofern es nicht für uns, also sofern es unerkannt ist; ein unerkanntes Ding kann als solches nicht dem erkannten Dinge gleich seyn. „Ding an sich", als Gegenstand einer Erkenntniß gedacht, ist ein Widerspruch in sich selbst. Wir haben es also, sofern wir Erkennende sind, schlechterdings nicht mit Dingen-an-sich, weder mit erkannten noch mit unerkannten, weder mit ihrem Daß noch mit ihrem Was, sondern lediglich mit den Denkacten des Ich zu thun. Dies war die Stellung J. G. Fichte's in seiner ersten Periode.

Der Kantische Boden konnte aber auch nach der entgegengesetzten Richtung hin verlassen werden: die Erkennbarkeit des Daß zog eine solche des Was nach sich. Wenn der Causalsatz in der einen Richtung objectiv anwendbar blieb, so mußte ihm diese Anwendbarkeit auch in der andern zurückgegeben werden. Wenn die Begriffe „Ding" und „An sich" und „Daseyn" auch noch so dürftig das Was dessen ausdrückten, wovon man sie brauchte, sie waren dennoch immerhin eine Erkenntniß dieses Was. Die Untrennbarkeit des Daß und Was, welche wir soeben nachwiesen, konnte so auch benutzt werden, um mit der Erkennbarkeit des Daß die des Was festzuhalten. Und war es

nicht widersinnig, den Begriff „Ding an sich", den man doch denken mußte, um ihn zu bilden und von ihm zu reden, als Begriff eines Inhalts anzusehen, welcher sich dem Denken entziehe? Der Inhalt dieses Begriffs war „objectives Daseyn", d. i. ein Daseyn, welches besteht, auch wenn es nicht gedacht wird. Wir denken dieses Daseyn; denn wir machen es ja soeben zum Gegenstande unsrer Untersuchung. Warum sollen wir also uns für unfähig halten, von diesem Daseyn noch weiterhin durch Denken auch auszumachen, ob es ist, oder nicht ist, und, wenn es ist, auch zu erkennen, wie es ist? Fichte hatte das „Ding an sich" nicht völlig beseitigen können, so lange er unser Wissen durch sein Eingeschlossenseyn in das Ich für eingeschränkt ansah und noch ein Bedürfniß hatte, durch einen „Glauben" diese Schranken zu übersteigen. Denn wer Schranken annimmt, kennt auch den Raum hinter den Schranken wenigstens so weit, um dessen Daseyn zu setzen, oder wenigstens, um dessen Daseyn zu denken. Fichte behielt in seiner ersten Periode die unerkannten Dinge-an-sich immer noch als gedachte Möglichkeiten übrig, welche der praktische, auf sittliche Impulse gegründete Glaube in geglaubte Wirklichkeiten verwandele. So war auch diese Stellung Fichte's unhaltbar. Sind „Dinge an sich" gänzlich unerkennbar, so sind sie auch nicht als gedachte Möglichkeiten und als geglaubte Wirklichkeiten Gegenstand unsres Bewußtseyns. Nun sind sie aber Gegenstand unsres Bewußtseyns — konnte man fortfahren —: also sind sie nicht unerkennbar. Hierdurch begründete sich die Stellung der Identitätsphilosophie.

Auf diesem Wege hat die alte Fragstellung auch in der historischen Weiterentwickelung ihrer ursprünglichen Tendenz nothwendig die Gestalt gewinnen müssen, die wir nach dem ersten Gange unsrer Untersuchung als die einzig berechtigte übrig behielten:

„Wieweit sind Dinge-an-sich erkennbar?"

Es muß indessen sogleich zugestanden werden, daß auch diese berichtigte Fragstellung schwerlich von selbst im Innern der

Wissenschaft entstehen würde, daß sie vielmehr ihr Verständniß, wie ihre Veranlassung, erst aus den dargelegten geschichtlichen Zusammenhängen gewinnt. Schon der Begriff „Ding an sich" wäre sicherlich nie entstanden, wenn nicht die dogmatistische Meinung von Daseyn und Erkennbarkeit eines reinen Seyns-außer-uns ihn hervorgebracht hätte. Wenn wir diese Voraussetzung als Voraussetzung nicht mehr festhalten, sondern die Frage so stellen, daß das Vorhandenseyn von Dingen-an-sich vorläufig dahingestellt bleibt, so verliert, wie wir sahen, der Begriff „Ding-an-sich" seine reale Beziehung und bedeutet zunächst ein bloßes Gedankending, welches als logisches Subject für Aussagen dienen soll, die wir suchen. Als bloß gedachtes logisches Subject aber muß jeder Begriffsinhalt erkennbar seyn, weil, ihn erkennen, dann eben nur heißt, die Aussagen von ihm thun, die in ihm bereits gedacht wurden. Wie sollten wir den Begriff „Ding-an-sich" nicht zu erkennen vermögen, da wir ihn doch selbst gedacht haben, und vor Allem ihn schon dadurch erkennen, daß wir ihn denken, daß wir seinen Inhalt verstehen und anzugeben wissen? Nachdem also einmal der dogmatische Boden verlassen ist, nicht mehr von vorn herein nach der Erkenntniß seyender Dinge, sondern nur nach der weiteren Aufschließung des Begriffes „Ding an sich" gefragt wird, dürfte auch kaum noch unsre verbesserte Fragstellung haltbar seyn. Ein „Wieweit", eine Beschränkung unserer Erkenntniß eigener Gedankenproducte zu erfragen, liegt keine Veranlassung vor. Man wird einfach antworten dürfen: was wir selbst gedacht haben, ist uns gerade so weit erkennbar, als wir es gedacht haben.

Man empfindet nach diesen, das ganze Problem verschwinden machenden Erörterungen das Bedürfniß, sich völlig von Frischem zu sagen, was das Problem im Grunde wolle. Der einfachste, unbefangenste und unverfänglichste Ausdruck desselben schien in der Frage zu liegen,

ob wir überhaupt von Dingen-an-sich Etwas wissen können?

Hierauf mußten wir nun freilich antworten, daß wir vor Allem

von diesen Dingen gerade so viel wissen müssen, als nöthig ist, diese Frage auf sie zu richten, daß mithin diese Frage als ihrer Antwort präjudicirend unzulässig ist.

Darauf würde man uns nun vielleicht entgegnen wollen: daß wir unsern subjectiven Gedankeninhalt „Ding an sich", also den Begriff, den wir bei dieser Bezeichnung denken, zu erkennen vermögen, stehe freilich fest, man wolle auch annehmen, daß diese Erkenntniß vollständig möglich sey, also es selbst unberechtigt seyn würde, in diesem Betracht nach einem „Wieweit" der Erkenntniß zu fragen, aber was wir nun eigentlich an einer solchen Erkenntniß haben, — das sey die Frage. Der in dem Begriff „Ding an sich" prätendirte Werth solcher Erkenntniß sey ja der, daß darin die wirklichen Dinge, wie sie sind, nicht blos unsre Gedankeninhalte, beurtheilt seyen. Habe jene Erkenntniß den Inhalt, daß es solche Dinge giebt, oder nicht giebt, geben kann, oder nicht geben kann u. dgl., — so prätendire man, zu wissen, daß es auch wirklich, in Wahrheit, solche Dinge gebe, nicht gebe, geben könne, nicht geben könne, u. s. w. Es handle sich mit Einem Worte um den objectiven Wahrheitswerth unsrer Erkenntniß von Dingen-an-sich. Hiernach sey die Fragstellung zu corrigiren. Es sey vollkommen richtig, daß nicht die Existenz von Dingen-an-sich vorausgesetzt werden dürfe; es sey aber auch nicht genügend, nach der Erkennbarkeit des bloßen Gedankeninhaltes als solchen zu fragen, welches vielmehr mit Recht von uns als überflüssig bezeichnet sey, — sondern allein dies sey die Frage, ob unsere Gedanken über die Dinge-an-sich uns über das Seyn dieser Dinge (also eventuell auch über das Nichtseyn, Seynkönnen, Nichtseynkönnen derselben) wahrhaft zu belehren vermögen.

Den Unterschied dieser Fragstellung von den beiden bisherigen müssen wir uns zunächst formell logisch zurechtlegen. Wenn gefragt wurde, ob Dinge-an-sich oder ob die Dinge-an-sich erkennbar seyen, so wurde entweder ein Gedankeninhalt, oder ein Existenzgebiet als das logische Urtheilssubject an-

genommen, von welchem gefragt wurde, ob seine Prädicate uns erreichbar seyen. Es scheint nun, als wäre hierin Nichts geändert, wenn jetzt die Frage auf den Wahrheitswerth des durch „Ding an sich" bezeichneten Gedankeninhaltes gerichtet werden soll. Auch hier scheint eben dieser Gedankeninhalt das logische Subject zu seyn, von welchem auszusagen seyn würde, welchen Wahrheitswerth es habe. Doch ist dem nicht so, sondern wirklich ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Arten der Fragstellung vorhanden. Denken wir uns eine Antwort, in welcher der objective Wahrheitswerth jenes Gedankeninhalts ausgesprochen wäre, so würde das logische Subject in dieser Antwort nicht „Dinge-an-sich" lauten, auch nicht „die gedachten Dinge-an-sich", sofern dabei der gedachte Inhalt, welchen die Worte „Ding an sich" bezeichnen, gemeint würde. Ein Satz: „Dinge an sich haben objectiven Wahrheitswerth" — wäre vollkommen sinnlos, wenn dabei gemeint würde, daß dieser Wahrheitswerth ein Merkmal repräsentire, welches zum Inhalte des Begriffs jener Dinge gehöre. Vielmehr würde die Antwort lauten müssen: „Der Gedanke von Dingen-an-sich hat einen objectiven — oder hat keinen objectiven Wahrheitswerth." Das Subject der hier gesuchten Antwort ist nicht der Begriffsinhalt, sondern der Begriff als Begriff, nicht das Was des darin Gedachten, sondern das Daß seines Gedachtwerdens. Mit andern Worten: das Problem wird jetzt nicht mehr in die Bestimmung des Wesens der Dinge-an-sich gelegt oder in eine Bestimmung ihres Begriffs, sondern in die der Tragweite unsres Denkens, mit besonderer Anwendung auf den Begriff „Ding an sich". Die Vorfrage würde hier also lauten müssen:

Hat unser Denken objectiven Wahrheitswerth?

Die Frage der speciellen Anwendung würde sich anschließen in der Form:

Hat unser Denken von Dingen-an-sich objectiven Wahrheitswerth?

Wir prüfen auch diese Fragstellung darauf hin, ob sie ihrer Beantwortung irgendwie vorgreife. Es liegt auf der Hand, daß

wir hierin keinen Schritt thun können, ohne zuvor zu wissen, was die Worte „objectiver Wahrheitswerth" des Näheren bedeuten sollen.

Diese Worte sind hier zweifellos in dem Sinne zur Fragstellung verwendet worden, daß etwas Mehreres dadurch ausgedrückt seyn soll, als was schon in den Worten „unser Denken" lag, und wovon erst noch fraglich ist, ob es vom Denken erreicht werden könne, oder nicht. Die Worte „unser Denken" sollen dieser Frage nicht präjudiciren; sie lassen offen, daß unser Denken sich vielleicht als ein „bloßes Denken", d. i. als ein Denken ohne objectiven Wahrheitswerth, herausstellen könnte, vielleicht auch als mit solchem Werthe ausgestattet; jene Worte bezeichnen also zunächst ein Denken, das sich seiner zwar insoweit gewiß ist, als es ein „Denken" genannt werden kann, aber noch nicht dessen gewiß, ob dieses Denken ein „bloßes" Denken sey (wie man auch von einem „bloßen Gerede" spricht), oder etwas Mehreres. Wir wollen jetzt einmal erst untersuchen, was man ein „bloßes Denken" nach dieser Unterscheidung, die hier in die Problemstellung eingegangen ist, wohl würde zu nennen haben.

Das „bloß" bezieht sich offenbar auf den Werth des Inhalts, des Was, nicht auf die psychische Function, das Daß, des Denkens. Diese Function wird als wirklich vorhanden und als bekannte Thatsache des menschlichen Bewußtseyns vorausgesetzt. Ferner weiß man und setzt voraus, daß an diesem „Denken" ein Inhalt, das Gedachte als solches, in abgesonderte Betrachtung gezogen werden kann; man zieht ihn jetzt absichtlich in diese Betrachtung; man führt als Beispiel solchen Inhalts den Begriff „Ding an sich" an, und erkundigt sich, ob dieser Inhalt einen Werth habe, der über das „bloße" Denken hinausgeht. Jetzt erkennen wir deutlich, was dieses „bloß" bedeuten soll. Es soll den Werth des Denkens darauf einschränken, nichts weiter als eine psychische Function des Denkenden zu seyn. In diesem Sinne stellt man dem objectiven Wahrheitswerthe die „bloße Subjectivität" entgegen. Unsre jetzige Problemstellung beruht sonach auf dem Zweifel, ob

vielleicht jener in gesonderte Betrachtung gezogene Inhalt des Denkens, das Was desselben, nicht ganz und gar in dem Daß des Denkens, in der psychischen Function als solcher, aufgebe oder daraus lediglich hervorgehe und daraus vollständig zu erklären sey, so daß man sehr im Unrechte wäre, an dieser psychischen Function noch etwas Mehreres haben zu wollen, als sie selbst. Was dieses „Mehrere" seyn soll, wollen wir jetzt noch nicht näher fragen.

Wir registriren jetzt einfach folgende Voraussetzungen, welche hiernach in die Frage, ob das Denken objectiven Wahrheitswerth habe, eingegangen sind, so daß ohne sie diese Frage gar nicht zu Stande gekommen wäre:

1) Wir wissen, daß wir denken;

2) wir unterscheiden das Denken als bloße psychische Function des Subjects von dem gedachten Inhalte als solchem;

3) wir denken den Begriff „objectiver Wahrheitswerth" und setzen voraus, daß dieser Begriff einen ganz bestimmten Sinn habe;

4) wir constatiren unsre derzeitige Unwissenheit darüber, ob unser gedachter Inhalt die Eigenschaft besitze, objectiven Wahrheitswerth beanspruchen zu dürfen;

5) wir fragen hiernach, und setzen sonach die Möglichkeit voraus, eine objectiv wahre Erkenntniß darüber zu erlangen, ob unser Denken einen objectiv wahren Inhalt zu erlangen befähigt sey.

Es dürfte namentlich aus diesem fünften Punkte sofort männiglich klar werden, daß jene Frage nach der Objectivität des Denkens ihre Bejahung bereits anticipirt, also eine vollständig unberechtigte, unmögliche Frage ist. In dem vierten und fünften Punkte, in jedem in seiner Weise, kehrt die alte Widerlegung des Skepticismus wieder. Wer sagt, das Denken habe keinen objectiven Wahrheitswerth, oder auch nur, derselbe sey zweifelhaft, sey fragwürdig, — erklärt eben damit diese Aussage, daß das Denken diese Eigenschaften habe, nicht für zweifelhaft oder bloß subjectiv, sondern für objectiv

wahr. Wer nach dieser Objectivität auch nur fragt, hält schon das Denken für fähig einer objectiven Antwort.

Ganz ebenso aber lassen sich auch die übrigen Punkte in die Form objectiv gemeinter Aussagen unsres Denkens bringen, in welchen dieses seinen Wahrheitswerth keineswegs für fraglich hält. So ist nach dem ersten Punkte die Aussage „ich denke", nach dem zweiten der Satz „im Denken ist einerseits die Function, anderseits der gedachte Inhalt zu unterscheiden", nach dem dritten (und vierten) die Gewißheit „daß es eine objective Wahrheit giebt, wenn wir auch nicht wissen, ob wir sie besitzen" als feststehende, objectiv erkannte Wahrheit in unsrer Problemstellung enthalten, — als ein Gedankeninhalt, dem wir objective Wahrheit zuschreiben.

Haben wir bis jetzt den Sinn der Worte „objectiver Wahrheitswerth" nur von der negativen Seite benutzt, wonach das „bloße Denken" damit abgelehnt werden sollte, so wollen wir nunmehr eine positive Bestimmung dafür suchen, in der festen Zuversicht, auf diesem Wege nur noch mehrere und entschiednere Anticipationen in unsern Fragstellungen zu entdecken.

Eine „Wahrheit" können wir formell logisch nur durch eine Aussage verwirklichen, also in der Form eines Urtheils. Ein bloßer Begriff, der sich nicht als eine Mannichfaltigkeit herausstellt, die sich in Urtheile zerlegen ließe, ist weder wahr, noch unwahr, und in einem Begriffe, der eine Mannichfaltigkeit in sich birgt, sind Wahrheiten nur insofern enthalten, als diese Mannichfaltigkeit aussagbare Verbindungen oder Trennungen darbietet. Der Begriff „grün" z. B. ist weder wahr, noch unwahr, sondern enthält eben einfach, was er enthält, man kann ihn nur entweder haben oder nicht haben, aber hat an ihm an sich weder einen Irrthum, noch eine Wahrheit; der Begriff „grüne Farbe" schließt dagegen die aussagbare Verbindung des Begriffs „grün" mit dem Begriff „Farbe" in sich, mit andern Worten, er beruht auf dem Urtheil „grün ist eine Farbe", und enthält insofern eine Wahrheit, als er dieses Urtheil in sich trägt; der Begriff „viereckiger Kreis" ist ebenso nur insofern ein unwahrer, Irrthum

in sich schließender Begriff, als er das Urtheil „ein Kreis kann viereckig seyn" in sich trägt, ein Urtheil, welches unwahr genannt werden muß, weil es da eine Verbindung von Begriffen aussagt, wo nur Trennung derselben auszusagen wäre. In dem Urtheile aber „ein viereckiger Kreis ist unmöglich" wäre derselbe Begriff zu einem wahren Urtheile verwendet, ebenso wie der Begriff „Kentaur" in dem Urtheile: „Kentauren sind mythologische Gestalten."

Eine Wahrheit ist hiernach immer eine Verbindung oder Trennung zweier Begriffsinhalte. Schreiben wir dem Denken objectiven Wahrheitswerth zu, so meinen wir also damit, daß das Denken die Begriffsinhalte nicht nur nach seinen subjectiven, psychischen Gesetzen und Motiven zu verbinden und zu trennen vermöge, sondern ein Bewußtseyn darüber zu gewinnen im Stande sey, ob der Inhalt der gedachten Begriffe, abgesehen von der psychischen Function seines Gedachtwerdens, auch an sich die Verbindung zulasse, fordere oder verbiete. Das Urtheil „ein viereckiger Kreis ist möglich" nennen wir darum irrig, ohne objectiven Wahrheitswerth, mithin einen „bloßen Gedanken" oder ein „bloßes Gerede" (welches aber, da wir die Worte verstehen, nicht ohne Gedanken ist), weil es eine Verbindung ausspricht, welche die darin gedachten Begriffsinhalte „viereckig, Kreis, möglich" nicht gestatten. Das Urtheil „Kentauren sind mythologische Wesen" nennen wir darum ein wahres, objectiven Inhalt tragendes, weil es nicht eine bloße psychische Function ist, wenigstens von uns nicht dafür gehalten wird, also auch die darin gestiftete Begriffsverbindung uns nicht bloß für das Werk einer psychischen Function gilt, sondern für eine Verbindung, welche der darin gedachte Inhalt ermöglicht und ernöthigt. Selbst die Wahrheit von Existentialurtheilen und rein historischen Aussagen schließt diese Auffassung nicht aus, sondern unterliegt ihr. Das Urtheil „Napoleon I. starb auf St. Helena" gilt darum als wahr, weil sich seine Begriffsverbindungen nicht als bloßes Erträgniß unsrer psychischen Functionen herausstellen, sondern als Verbindungen, welche der

darin gedachte Inhalt, wenn wir ihn nach allen Seiten aufgenommen haben und auf uns wirken lassen, uns von sich aus aufnöthigt. Es ist einleuchtend, daß hierauf allein die Möglichkeit beruht, zwischen Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden. Wahrheit, identisch mit „objectiver" Wahrheit — dieses Epitheton ist also eigentlich überflüssig — ist die durch den Inhalt ernöthigte Gedankenverbindung, Irrthum eine nur durch die psychische Function, widersprechend den Forderungen des Inhalts, causirte Gedankenverbindung.

Die Objectivität oder Wahrheit, welche der Urtheilende in seinen Begriffsverbindungen zu besitzen überzeugt ist, findet gewöhnlich ihren besonderen formellen Ausdruck in der sogenannten Copula des Urtheils, und überall, wo dies der gewöhnliche Sprachgebrauch vermeidet, ist es doch möglich, den Satz so zu verändern, daß die Copula zu Tage tritt. Diese Copula besteht lediglich in dem Zeitworte „seyn"; auch negative Urtheile tragen dieselbe Copula in sich, sie lassen sich im Grunde sämmtlich als sogenannte „unendliche" (richtiger „unbestimmte" — das aristotelische ἀόριστοι) Urtheile auffassen, welche mit positiver Copula das Subject einer negativ bestimmten Gattung zutheilen, d. h. es den übrigen positiv zu bestimmenden Gattungen zuschieben: z. B. „dieser Mensch gehorcht nicht" weist diesen Menschen den, zur Zeit wenigstens, nichtgehorchenden Menschen zu, sagt von ihm mit positiver Copula aus, daß er ein solcher Mensch ist, offen lassend, welchen positiv zu bestimmenden Menschengattungen er im Uebrigen zuzutheilen seyn würde. Das „ist" der Copula bezeichnet nichts Anderes als die vom Urtheilenden fest angenommene Wahrheit, Objectivität, Giltigkeit des Urtheils selbst. Darum fragt der, welcher diese Wahrheit bezweifelt, den Vertreter derselben: „ist es so?", und letzterer antwortet: „ja, es ist so", — womit er eben nur sagen will, daß der Inhalt seines Urtheils ihm für wahr, die darin ausgesprochene Gedankenverbindung für eine nicht durch seine eigne subjective Denkfunction, sondern durch deren Inhalt begründete gilt. Wegen dieser Allgemeinheit des Sinnes der

Copula kann sie ebenso angewandt werden bei Aussagen des Nichtseyns, ja der Unmöglichkeit, wie bei Aussagen des Seyns und der Möglichkeit und Nothwendigkeit. In dem Satze „Gespenster sind nicht" tritt die positive Copula „sind" zu Tage, wenn wir es umformen zu der Gestalt: „Gespenster sind Nichtexistirendes, bloße Hirngespinnste, Gedankendinge"; auch hier bedeutet die Copula die objective Wahrheit des Urtheils. „Ja, es ist so" — will die Copula sagen —: „Gespenster sind wirklich — Nichtse." Ebenso, wenn es hieße: „Gespenster sind — unmöglich." Selbst wenn wir vom Nichts Etwas aussagen, und wäre sogar diese Aussage eine bloße Negation, — jener Seynsbegriff der Copula steckt dennoch darin. Das Urtheil „ein Nichts giebt es nicht" bedeutet: „der Begriffsinhalt des Nichts ist ein bloßes Gedankenphänomen, kein real existirendes Etwas."

Kehren wir nun zu den zuletzt versuchten Fragstellungen zurück. Sie lauteten:

„Hat unser Denken objectiven Wahrheitswerth" und in specie:

„Hat unser Denken von Dingen-an-sich objectiven Wahrheitswerth?"

Wir wissen jetzt, daß der Sitz dieses Wahrheitswerthes die Copula „ist" seyn würde. Der Satz z. B. „die Dinge an sich sind unräumlich", hat objectiven Wahrheitswerth dann, wenn dieses „sind" die Berechtigung hat, die seine Aussprache prätendirt; im andern Falle, wenn der Wahrheitswerth fehlte, müßte der Satz lauten: „Dinge an sich werden nur von uns gedacht als raumlos, aber wir wissen nicht, ob sie es sind." Die Frage nach dem Wahrheitswerthe des Denkens überhaupt kann demnach jetzt auch so formulirt werden:

Ist der Inhalt unsres Denkens immer nur ein bloß gedachter, reines, leeres, psychisches Phänomen, oder sind wir im Stande und berechtigt, von einem gedachten Inhalte durch die Copula auszusagen, was er ist und nicht ist?

Mit kurzen Worten:

Ist das „Seyn" der Copula von objectivem Wahrheitswerthe?

Aber wie? Hatten wir nicht soeben erst gefunden, daß das Ist der Copula gar nichts Anderes ist als eben der Ausdruck eines objectiven Wahrheitswerthes, den wir in einem Urtheile aussprechen wollten? Also dies kann gar nicht zweifelhaft seyn, daß diese Copula, wenn sie gebraucht wird, einen objectiven Wahrheitswerth ausspricht. Die Frage muß demnach einfach darauf gerichtet werden, ob wir uns der Copula „Seyn" überhaupt bedienen dürfen?

Wenn wir uns ihrer bedienen, denken wir stets mit dem Anspruche auf objective Giltigkeit unsrer Gedanken; denn dieser Anspruch ist es eben, welchen jene Copula sprachlich zu Gehör bringt, und für den sie allein da ist.

Bedeutet nun aber die Frage nach dem Wahrheitswerthe unsres Denkens nichts Anderes, als die Frage, ob wir uns der Copula „Seyn" bedienen dürfen, so haben wir eine neue Form gefunden, um jener Frage ihre verpönte Anticipation der Antwort vorzuwerfen. Denn es ist gar nicht möglich, überhaupt zu fragen, und es ist gar nicht möglich, irgend eine Antwort zu geben, ohne das „Ist" der Copula im Sinne des objectiven Wahrheitswerthes mitzudenken. Fing nicht sogar eine der zuletzt formulirten Fragen („Ist das Seyn der Copula von objectivem Wahrheitswerthe?") sogleich mit diesem verhängnißvollen „Ist" an? Wir können die Anticipation und das Sinnlose einer solchen sich selbst vorgreifenden Problemstellung hier noch dadurch recht anschaulich machen, daß wir uns erinnern, ein objectiver Wahrheitswerth eines Urtheils bestehe eben darin, daß das „Ist" der Copula wirklich ein „Ist", nicht ein bloßes cogitatur bedeutet, wonach denn jene Frage nach dem Wahrheitswerthe der Copula einfach lauten könnte:

„Ist denn das Ist der Copula wirklich ein Ist?"

— eine Frage, welche den Stempel des Wahnwitzes an der Stirn trägt.

Wir haben diesen Gang jetzt damit zu schließen, daß wir

dieselben fünf Anticipationen, die wir bereits in den zuletzt geprüften Fragstellungen fanden, nunmehr in die Form übersetzen, durch welche der objective Gebrauch der Seynscopula darin deutlich wird. Also:

In der Frage nach dem Wahrheitswerthe unsres Denkens war anticipirt:

1) die Wahrheit, daß wir denken, — also das Urtheil für den Einzelnen: „ich bin gegenwärtig in Denkfunction begriffen" — und überdies „Denken ist Denken" und „Denken ist ein vorhandener Zustand";

2) die Wahrheit, daß im Denken die bloße Function von ihrem Inhalte, und dieser von ihr, getrennt in Betrachtung gezogen werden kann und von uns gezogen wird, — also der Satz: „im Denken ist das Daß von dem Was zu unterscheiden";

3) der Inhalt des Begriffs „objectiver Wahrheitswerth", — also das Urtheil: „der Inhalt des mit diesen Worten bezeichneten Begriffs ist das, was wir dabei denken";

4) die Wahrheit, daß wir augenblicklich nicht wissen, ob und welchen Werth unser Denken habe, — also die Aussage: „der Werth unsres Denkens ist uns augenblicklich unbekannt";

5) die Wahrheit, daß wir, weil wir fragen, eine Antwort erwarten, in welcher die Frage erledigt wird, und in welcher also selbst wieder objective Wahrheit enthalten wäre. Solche Antwort könnte lauten, entweder a) unser Denken ist bloß subjectiv, oder b) unser Denken ist objectiver Wahrheit fähig, oder c) unser Wissen hierüber ist zweifelhaft, oder d) es ist unmöglich, hierüber zu entscheiden, — in allen Fällen wird gleichmäßig der objective Werth des „Ist" als zweifellos vorausgesetzt.

Jene alte Selbstwiderlegung des Skepticismus kehrt also auch hier wieder. Wer leugnet, bezweifelt, auch nur fragt, thut Alles dieses immerfort unter objectiver Anwendung seines Denkens, oder, was dasselbe, mit Anwendung des „Ist" der Copula als eines „Ist", nicht bloß als eines cogitatur, mithin ist die Frage nach dieser Objectivität unzulässig.

Die Objectivität des Denkens ist die Voraussetzung alles Fragens, aller Problemstellung, mithin selbst kein Problem.

Oder:

Voraussetzung aller Problemstellung ist, daß unser Denken die Seynscopula mit Recht anwendet, also daß wir **das Seyn** (der Copula) zum Denkinhalte haben, — wonach also nicht wieder gefragt werden darf.

Was hat nun noch die specielle Frage, ob unser Denken von Dingen-an-sich objectiven Wahrheitswerth habe, für Sinn und Recht? Offenbar verschwindet die specielle Anwendung der allgemeinen Frage mit dieser letzteren. Wir dürfen sonach den gewonnenen Resultaten das folgende hinzufügen:

Unser Denken von Dingen-an-sich hat selbstverständlich objectiven Wahrheitswerth. Denn auch wenn wir urtheilen wollten, Dinge-an-sich **seyen** werthlose Gedankendinge oder **seyen** zweifelhafte Gedankendinge, so würden diese Urtheile durch die Seynscopula objectiven Wahrheitswerth beanspruchen.

Wir haben die Absicht, den Gegenstand nach allen Seiten zu erschöpfen und — wo möglich — abzuthun. Also sey es gestattet, an diese Ergebnisse noch eine weitere Betrachtung anzuknüpfen, die uns zu noch anderen instructiven Formulirungen des gleichen Resultats leiten wird.

Das Denken, sofern es Urtheilen oder Aussagen ist, ließ sich allenthalben als ein Seynsetzen auffassen, das „Seyn" im Sinne der Copula genommen, in welchem Sinne sogar in negativen Urtheilen, sogar von Unmöglichem, sogar vom Nichts, ein Seyn ausgesagt wurde. Dieses copulative Seyn ist also derjenige Begriff, unter welchen jeder Denkinhalt, sofern er in ein Urtheil eingeht, irgendwie fällt: aller Denkinhalt steht unter dem Seynsbegriffe der Copula, oder: Seyn (der Copula) ist der oberste Gattungsbegriff. Das Denken, Urtheilen,

dürfen wir hiernach stets auffassen als Subsumptionsact, durch welchen ein Denkinhalt unter jenen Seynsbegriff, und meist auch unter eine bestimmte Species dieser allgemeinsten Gattung subsumirt wird. Sagen wir von einem Steine, daß er schwer, von einem Leiden, daß es vergangen, von einem Gespenst, daß es unmöglich, von dem Nichts, daß es Nichts ist, so bedeutet in allen diesen Fällen das Wörtchen „ist" einen und denselben Begriff, nämlich den allgemeinsten Gattungsbegriff „Seyn", und die Aussage hat überall den Sinn der Unterordnung andrer Begriffe unter eine bestimmte Species dieses Seyns oder auch direct unter die Allgemeinheit desselben. Der Stein wird untergeordnet dem Schwerseyenden, das Leiden dem Vergangenseyenden, das Gespenst dem Unmöglichseyenden, das Nichts als Nichts direct dem Seynsbegriffe der Copula überhaupt. Die Urtheile mit sogenannter negativer Copula scheinen abzuweichen. Indessen bemerkten wir schon, daß sie sämmtlich die Auffassung als „unendlicher" zulassen, wodurch auch bei ihnen die Copula positiv wird und die Subsumption unter das Seyn deutlich hervortritt. Sagen wir von einer Blume, daß sie nicht riecht, oder, wie dort, von einem Menschen, daß er nicht gehorcht, so subsumiren wir für den in Rede stehenden Moment die Blume, den Menschen, jedesfalls unter das Seyn in positiver Weise, nur daß wir die Unterbringung unter eine besondere Species mit einer bloßen Ausscheidung aus einer solchen Species abschließen, so daß die Unterbringung unter die übrigen Species noch offen gelassen bleibt. Von den Begriffen des Nichts, des Nichtseyenden, Vergangenen, auch des Zukünftigen, sowie des Unmöglichen, lehren die vorhin gebrauchten Beispiele, daß und in welcher Weise auch sie im Urtheile zu Species der allgemeinsten Gattung „Seyn" werden. Die völlige Lösung des hierbei auffallenden scheinbaren Widerspruchs, die wir schon einigermaßen andeuteten, behalten wir uns vor.

Die Frage, ob das Denken objectiven Wahrheitswerth habe, bedeutet hiernach, da nur das denkende Urtheilen gemeint seyn kann, ebensoviel, als die Frage, ob das Seyn der Copula

als oberster Gattungsbegriff und ob die Subsumption aller übrigen Denkinhalte unter diesen Begriff von objectivem Werthe sey. Da nun aber in dieser Frage selbst dieses „Seyn“ als oberster Gattungsbegriff objectiv gebraucht, und ebenso als objectiv berechtigt vorausgesetzt ist, daß ihm in der Antwort die jedesmaligen Begriffsinhalte des Urtheils untergeordnet werden, so greift diese Frage sich selbst vor. Das Gegentheil des objectiven Werths jenes Seynsbegriffs und der Subsumption unter denselben wäre, daß dieser Begriff und dieses Subsumiren ein „bloß gedachtes“ wäre, eine bloße, leere, ungiltige psychische Function, deren Inhalt nicht in Betracht kommt. Offenbar aber wollen wir, wenn wir fragen: „ist das Denken ein bloßes Denken oder nicht?“ — diesem „ist“ den Werth seines Inhalts beilegen, und keineswegs dieses „ist“ und die ganze Frage als etwas „bloß Gedachtes“ hinstellen, was rücksichtlich seines Inhalts gar nicht, sondern lediglich als psychische Function in Betracht komme. Und ebenso, wenn wir etwa antworteten: „das Denken ist Nichts als bloße psychische Function“ — würden wir mit diesem „ist“ und mit der ganzen Antwort doch eben nicht bloß eine psychische Function, sondern zugleich den Inhalt einer Wahrheit aussprechen wollen, in welcher wir eine objectiv giltige Subsumption eines Denkinhalts unter den Seynsbegriff vollzogen zu haben überzeugt wären. Die Voraussetzung alles Denkens, alles Fragens, jeder Problemstellung, der wir jetzt auf die Spur gekommen sind, kann demnach auch so formulirt werden:

Alles Denken hat Seynsinhalt, d. h. einen Inhalt, der irgendwie unter den Seynsbegriff als den allgemeinsten Gattungsbegriff subsumirbar ist, und eben hierin besteht der objective Wahrheitswerth des Denkens.

Es ist schon einmal darauf hingewiesen worden, daß wir diese Voraussetzung gar nicht in Frage stellen und eine solche Frage gar nicht beantworten können, ohne in ganz wunderliche Tautologien zu gerathen. Der objective Werth des „Seyn“

besteht ja eben darin, daß es „Seyn" ist und nicht bloßes Gedachtwerden. Wollten wir hiernach erst fragen, so müßte demnach die Frage lauten:

„Ist das Seyn wirklich das Seyn?"

Die Antwort würde lauten müssen: „Ja, das Seyn ist wirklich das Seyn." Man bemerkt aber sofort, daß in der Frage, wie in der Antwort, nichts weiter geschah, als daß der Seynsbegriff viermal wiederholt wurde; denn auch das Wort „wirklich" soll hierbei nichts Anderes bedeuten, als was schon das Wort „ist" besagte, nämlich eben Dasselbe, was sonst „objectiver Wahrheitswerth" genannt wurde. Wir müssen also einfach zugestehen, daß wir aus der Anerkennung dieses Werths gar nicht heraustreten können, nicht einmal fragweise.

Jene Fragstellungen, die wir jetzt geprüft und als unmöglich zurückgewiesen haben, begingen den Fehler, daß sie dieser Anerkennung sich entzogen zu haben wähnten, und erst nach ihr fragten. Wir sahen sogleich anfangs, daß die Frage unter der Voraussetzung geschah, unser Denken könne möglicher Weise ein „bloßes" Denken seyn, so daß also unser „dies ist so" nicht wirklich ein „dies ist so" bedeutete, sondern bloß ein „wir müssen es so denken, oder wir denken es so". In diesem Falle wäre also die Bedeutung der Copula „ist" nicht = est, sondern = mere cogitatur, oder mit andern Worten, es wäre das Urtheil gefällt worden: „Ist ist nicht Ist." Dieses Urtheil bedient sich nun aber selbst der Copula „ist", und zwar in der Meinung, daß in derselben das Seyn wirklich = Seyn sey, und nicht bloß = mere cogitari. Ebenso würde das Urtheil, daß der Begriff „Ding an sich" ein bloß psychisches Product ohne Brauchbarkeit für das Erkennen sey, dem allgemeinen, objectiv hingestellten Gattungsbegriffe des Seyn eine Species der „bloßen psychischen Producte" unterordnen, welcher dann weiter der Denkinhalt „Ding an sich" subsumirt würde, in der Meinung, daß diese Unterordnungen objectiv so seyen, d. h. nicht dem Denken, sondern dem gedachten Inhalte als solchem eigen seyen.

Wollte man etwa einwenden, unsere Seynscopula sey eine bloße Sprachform, und bedeute nichts Anderes als cogitari oder etwa cogitandum esse, es seyen also in der That unsre Gedanken eben „bloße Gedanken": so würden wir hiergegen bemerken müssen, daß dann auch der Ausdruck „bloße Gedanken" seinen Gegensatz und mithin seinen ausschließenden Sinn, also jeden Sinn verlöre, demnach auch so jene Fragstellungen verschwinden müßten. Nichts Anderes als eben dies, jenen Gegensatz verschwinden zu lassen und zu zeigen, daß Gedachtes und Seyendes (im Sinn der Copula) identisch sind, so daß die ihren Unterschied voraussetzende Problemstellung gleichfalls verschwindet, war hier unsre Absicht. Recht präcis gestaltet sich die Sachlage, wenn wir, in Erwägung, daß aller Denkinhalt das Seyn der Copula nur eintheilt, also diesem Seyn gleich ist, jene Frage nach der Objectivität des Denkens so formuliren:

„Denken wir bloß das Seyn, oder denken wir das Seyn?"

Die Frage setzt voraus, daß wir in der That das Seyn denken. Wird gefragt, ob es möglich sey, diese Worte so zu betonen, daß dabei vom psychischen Daß der Denkfunction ganz abstrahirt, dagegen das inhaltliche Was des Gedachten für sich gesondert ins Auge gefaßt würde, so hat die Frage durch sich selbst bewiesen, daß dies möglich war. Sie hat ja beide Betonungen vorgeschlagen, also auch die zweite vollzogen. Es steht also fest: wir denken das Seyn.

Wir haben hiermit eine schon früher gestreifte Bezeichnung gewonnen für die Fähigkeit, für die thatsächlich vorhandene, unleugbar von jedem Denken und Fragen vorausgesetzte und ausgeübte Fähigkeit, auf der die Objectivität oder der Wahrheitswerth des Denkens beruht. Es ist die Fähigkeit, beim Denken selbst vom psychischen Daß der Function zu abstrahiren, und dafür das Was des gedachten Inhalts für sich allein oder an sich ins Auge zu fassen. Heißt nun dieser gedachte Inhalt seiner allgemeinsten Gattung nach „Seyn", so können wir

hiernach unser Resultat endlich in die knappeste Form gießen, indem wir sagen:

Der **Inhalt** des Denkens (also abgesehen von der psychischen Function des Denkens als solcher) ist das **Seyn-an-sich**.

Dieser Satz ist im Grunde nur eine Tautologie; denn „An sich" sollte uns eben nichts Anderes bedeuten, als was auch das Wort „Inhalt" bedeutet, sofern es entgegengesetzt wird der psychischen Function des Denkens, in welcher das Subjective oder das „Für uns" repräsentirt ist.

Nichts ist aber wahrer, als Tautologien. Unser großes Ergebniß läßt sich in lauter Tautologien fassen. Wir können sagen: Seyn ist Seyn, oder: Inhalt ist Inhalt, und in der speciellen Anwendung auf unser Problem: Ding-an-sich ist Ding-an-sich, oder: weil wir die Dinge-an-sich denken, so denken wir eben die Dinge-an-sich.

Dieses Resultat ist geschichtlich unter dem Namen aufgetreten: Identität des Denkens und Seyns, ein irreführender und incorrecter Name, der überdies auch mit Trübungen und Uebertreibungen jenes Resultats zusammenhing. Nur der gedachte Inhalt, in Abstraction vom Daß der Denkfunction betrachtet, ist Seyn, und zwar jenes allgemeinste Seyn, wie es die Copula enthält, und unter welchem auch das Nichts, das Unmögliche u. s. w., wie wir gesehen haben, Arten sind. Wiefern jenes „Seyn" zugleich wirkliche Realität ist, davon soll bald die Rede werden. Die Schelling-Hegel'sche Identitätsphilosophie hat diese Realität des obersten Seynsbegriffs ohne Weiteres zu voll angenommen, obwohl sich bei Hegel gelegentlich die Einsicht Raum schafft, daß dieses oberste Seyn das der Copula ist (so z. B. in der Abhandlung „Glauben und Wissen" in den Werken I, S. 24). Der Kriticismus dagegen macht das Denken zu leerem Denken, und muß sich deshalb fortwährend selbst vernichten, denn er selbst beansprucht doch auch für sein eignes Denken einen Inhalt, der wahr seyn soll, oder copulativen Seynsinhalt darbieten soll, was Beides dasselbe ist.

Jene Identitätsphilosophie wiederum zog das Daß der psychischen Function mit in den Seynsgehalt hinein und objectivirte deshalb in seltsamster Weise die logischen und dialektischen Processe, in welchen sich der Mensch den Seynsgehalt entwickelt, zu metaphysischen und kosmischen Processen. Der Kriticismus dagegen machte auch das Was zu einem bloßen Daß, erklärte auch die Inhalte des Seyns, wie sie in den Kategorien und in den Vernunftideen liegen, für bloße Functionsweisen des menschlichen Denkens. Er scheute dabei auch das Aeußerste nicht, die Kategorie des Seyns selbst für eine subjective zu erklären, und zwar nicht nur die des „Daseyns", sondern auch die der bloßen assertorischen Modalität, ebenso die der „Möglichkeit" und „Nothwendigkeit": so daß also, wenn Kant einen Beweis mit den Worten schloß „dies muß so seyn", diese Apodicticität gar keine objective Wahrheit beanspruchen durfte, mithin die ganze Kantische Lehre sich selbst diese Wahrheit absprach. So vernichtete auch hierdurch diese Lehre sich selbst: wie sie ja nach Obigem überhaupt gar keinen Inhalt zu haben beanspruchen durfte, sondern aus bloßen Denkfunctionen bestehen wollte, deren Inhalt gar nicht als Inhalt in Betracht zu ziehen, sondern als psychisches Phänomen dahingestellt zu lassen war. Aber sagen wir und sagte Kant nicht auch von dem leeren psychischen Phänomen, daß es ist, was es ist?

Deductionen, wie wir sie bis hierher und namentlich zuletzt ausgesponnen, machen leicht den Eindruck bloßer Wortgefechte. Der Gegner glaubt sich zu sehr am Buchstaben angefaßt; er wirft zornig entgegen, so meine er's gar nicht, man solle besser auf seinen Sinn eingehen, die Sache prüfen, nicht die bloßen Formeln u. s. w. Wohlan, besinnen wir uns von Neuem auf die „Sache".

Die Sache war die, daß es fragwürdig erschien, ob unser Erkenntnißvermögen uns Erkenntniß darüber zu liefern im Stande sey, ob sogenannte „Dinge an sich" existiren oder nicht, wie beschaffen sie sind, ob sie überhaupt möglich sind, kurz: es erschien fragwürdig, ob wir von Dingen-an-sich Etwas aus-

zusagen vermögen, was denselben wirklich, in Wahrheit, zukommt, oder: was sie sind oder nicht sind.

Dieser letzte Ausdruck zeigt uns, daß unser Denken auch in diesem Falle, wie immer, seinen Inhalt durch den Seynsbegriff ausdrückt. Alles Wissenwollen heißt Fragen, was Etwas sey. So fragen wir, was „Dinge an sich" seyen, und fragen auch, ob sie erkennbar seyen.

Offenbar ordnen wir sie schon hierdurch der Gattung „Seyn" unter; die Frage bleibt sonach nur die, welcher Species dieser Gattung sie angehören. Die Erkennbarkeitsfrage würde also, unsern Erörterungen gemäß corrigirt, jetzt lauten müssen:

> Ist uns erkennbar, welcher Species der allgemeinen Gattung des copulativen Seynsbegriffs die „Dinge an sich" angehören?

Unser Gegner fügt sich, indem er uns diese Formulirung bewilligt, unsern Grillen, und glaubt dabei seine Sache vollständig aufrecht zu erhalten.

Wir müssen zunächst erinnern, daß existirende „Dinge an sich" es immer noch für uns nicht giebt, sondern zunächst nur den Begriffsinhalt „Ding an sich". Die Frage ist eben u. A., ob wir zu erkennen vermögen, inwieweit diesem Begriffe Existenzen entsprechen. Im Allgemeinen aber ist die Frage hiernach die, ob wir erkennen können, welcher Species des Seyns der Copula der Begriffsinhalt „Ding an sich" angehöre, ob der Species des real Existirenden, oder der bloßen Gedankendinge u. s. w.?

Es ist freilich etwas sonderbar, zu denken, daß wir von einem Begriffe, dessen Inhalt wir selbst denkend hervorbringen, nicht wissen sollten, welcher Species des obersten Denkbegriffes er angehöre, mit andern Worten, welchen Inhalt er habe. Sollte uns Das, was wir selbst gedacht haben — so fragen wir hier abermals —, gänzlich unbekannt seyn?

Allein, lassen wir das. Wir haben uns nur die Aufgabe gestellt, auf Anticipationen in der Problemstellung zu fahnden.

Diese Aufgabe auch hier verfolgend, müssen wir der neuen Fragstellung Folgendes entgegenhalten:

Einer Species des allgemeinen „Seyn" ist ja doch der Begriffsinhalt „Ding an sich" bereits zugetheilt, nämlich der Species der Begriffsinhalte oder der Denkproducte, hiermit der allgemeineren Species der psychischen Phänomene, der Bewußtseynsinhalte. Hiervon geht die Frage ausdrücklich aus; denn sie möchte erkannt sehen, ob wir an diesem Bewußtseynsinhalte noch etwas Mehreres besitzen, als einen bloßen Bewußtseynsinhalt, einen „bloßen Gedanken". Es wäre interessant, genauer zu erfahren, was dieses Mehrere seyn soll.

Zuvor aber wollen wir uns einer wichtigen Frucht unsrer letzten Bemerkung versichern. Bis jetzt wagten wir nicht, das Seyn der Copula mit dem gewöhnlichen, populären Begriffe des Seyns, Daseyns, der Realität, Wirklichkeit, gleichzusetzen. Stand ja doch auch das Nichts, das Unmögliche, Nichtseyende unter der Gattung jenes copulativen Seyns! Jetzt aber erkennen wir, daß nichtsdestoweniger dieses „Seyn" überall wirkliche Realität bedeutet, also die sehr mißliche Unterscheidung zwischen Seyn und Seyn uns erspart bleibt, und der hierbei früher gefürchtete Widerspruch verschwindet. Ein Urtheil nämlich, welches aussagen wollte, dies oder das sey nicht wirklich, enthielte dieses Nichtwirkliche doch als einen Gedankeninhalt, mithin als eine Gedankenrealität, als eine psychische Thatsache. Auch in dem Urtheile „der viereckige Kreis ist unmöglich" ist das Subject „viereckiger Kreis" eine psychisch reale Gedankenzusammenstellung, also eine Wirklichkeit von der Art der „bloß psychischen". So natürlich in allen Urtheilen. Auch der Irrthum, der Wahn, ist.

Die „Identität des Denkens und Seyns" oder der Satz „Denkinhalt = Seyn" tritt uns hiernach in ein neues Licht, und verliert gänzlich den Anschein einer bloßen logisch-formalen Subtilität. Jener allgemeinste Seynsbegriff der Copula ist wirklich der Begriff der Realität. Das Denken hat stets Seynsarten, Wirklichkeiten, zum Inhalte; denn auch das

sogenannte „bloß Gedachte" ist eine Seynsart, eine Wirklichkeit; sogar der Begriff des Nichts ist eine psychische Realität.

Kehren wir zu unsrer Frage zurück, so bedeutet dieselbe also jetzt näher ein uns entstandenes Bedenken, ob wir wissen können, welcher realen Seynsart der Begriffsinhalt „Ding an sich" angehöre, nämlich ob lediglich der psychischen Seynsart des „bloß Gedachten", oder zugleich — irgend einer anderen. Haben wir denn bei diesem Aufstellen „anderer" Seynsarten ein bestimmtes Schema verschiedener Seynsarten im Hintergrunde, deren eine die des „bloß psychischen" Seyns wäre? Was setzen wir denn etwa diesem „bloß Psychischen" entgegen?

Eine erste Betrachtung zeigt, daß wir nicht ein nur zweigetheiltes Schema von Gegensätzen hierbei mitbringen, nach den Seynsarten des „bloß" Psychischen und des nicht bloß Psychischen gespalten, sondern in Bezug auf Gedankeninhalte eine längere Scala kennen, von dem schlechterdings „bloß" Gedachten, was nur als gänzlich nichtiges Bewußtseynsphänomen Realität hat und haben kann, bis zu dem zugleich auch außerhalb unseres Bewußtseyns Realisirten. Wir wollen dieser Scala nachgehen.

1) Lediglich als Bewußtseynsphänomen, und zwar als gänzlich nichtiges, d. h. auf keinerlei außersubjective Realität beziehbares Bewußtseynsphänomen, existirt und muß existiren Dasjenige, von welchem zu urtheilen seyn würde, daß es absolut unmöglich ist wegen seiner eignen, inneren Unmöglichkeit. Ob wir mit diesem Urtheil immer richtig gehen, ja überhaupt das Rechte zu treffen vermögen, ist jetzt gleichgiltig. Wir constatiren nur, daß wir factisch diese Rubrik bereit halten. Wir füllen sie aus mit solchen Gedankenverbindungen, welche auch in ihrer psychischen Realisirung eigentlich nicht als Verbindungen, sondern nur als äußerliche Nebeneinanderstellungen realisirt sind. Weil diese Verbindungen hiernach sogar psychisch nicht eigentlich realisirbar sind, pflegt man sie ungenau „Undenkbarkeiten" zu nennen, obwohl sie doch in der That „gedacht" waren, freilich nur als bloße Begriffsconglomerate, eben als „bloß" gedachte Verbindungen, nicht vollzogene Verbindungen. Hierher gehört

„der viereckige Kreis", aber auch begriffliche Widersprüche, welche nicht schon durch eine sinnliche Unvollziehbarkeit ihre Zugehörigkeit zu dieser Classe erweisen, z. B. „ein tugendhaftes Laster" u. dgl.

2) „Bloß gedacht" nennen wir auch solche Bewußtseynsinhalte, welche uns innere Unmöglichkeit, d. i. Unvollziehbarkeit der darin intendirten Gedankenverbindungen als solcher, nicht zeigen, dagegen aber wegen Mangels äußerer Bedingungen für immer verurtheilt sind, bloße Gedankeninhalte zu bleiben. Hierhin rechnen wir den Inhalt vieler idealer Wünsche.

3) Eine eigenthümliche Zwischenclasse denken wir uns von solchen Inhalten eingenommen, welche zwar im Denken, aber nicht im sinnlichen Vorstellen realisirbare Verbindungen darbieten, sowie überhaupt nicht in einzelner Ausführung. Wir werden diesen Inhalten deshalb nicht völlig die außersubjective Realisirbarkeit absprechen, aber wir meinen, daß die Realisirung eine fortwährend ungenügende, unvollständige seyn und bleiben müsse. Dies gilt von allem Unendlichen, so namentlich von der Unendlichkeit der Zahlenreihe, der Zeit, auch des Raums.

4) Nicht „bloß gedachte" nennen wir schon diejenigen Inhalte ohne Bedenken, von welchen wir zu wissen glauben, daß sie sich der vollen Bedingungen außerpsychischer Existenz erfreuen, obwohl sie nicht in Wirklichkeit solche Existenz bereits besitzen, oder sie vielleicht nicht mehr besitzen.

5) Endlich am entschiedensten nicht bloß gedacht würde seyn, was die Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseyns bereits vollständig hat.

Natürlich gilt dieselbe Gradation, welche hier zunächst auf die Realität ganzer Wesen oder Dinge bezogen wurde, ebenso von der Realität einzelner Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten. Möglich übrigens, daß die Scala noch mehrere feine Uebergänge vertrüge; wir begnügen uns bei dem Aufgestellten.

Ein derartiges Schema also ist es, welches der Frage vorschwebt, ob wir wissen können, welcher Seynsclasse der Begriffs

inhalt „Ding an sich" angehöre. Zuvörderst ist dabei demnach als zweifelhaft hingestellt, ob wir wissen können, ob „Dinge an sich" eine innerlich verbindbare Gedankenverbindung oder eine innerlich Unverbindbares („Sinnloses, Undenkbares, absolut Unmögliches") aussagende, bloß äußerliche Gedankenzusammenstellung sey; sodann, ob wir wissen können, ob und in wieweit „Dinge an sich" außersubjective Existenz haben **können**; endlich, ob uns bekannt zu werden vermöge, daß diese Dinge **wirklich** außersubjectiv realisirt sind, oder nicht sind, und wie sie nach Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten in solcher Realität beschaffen seyn würden.

Deutlich giebt sich in dieser Scala der Begriff einer „außersubjectiven Realisirbarkeit und Wirklichkeit" als dasjenige Ingrediens zu erkennen, welches durch seine gradweise Zumischung die Entfernung vom niedrigsten Punkte der Scala, die Annäherungsgrade an den höchsten Punkt, bedingt und bestimmt. Dieser Begriff ist gleichsam hier Exponent der Reihe. Unsre neue Fragstellung setzt also allenthalben voraus, daß die Realität eintheilbar sey in subjectiv-psychische Gedankenrealität und — **andere**, die wir vorläufig außersubjective und außerpsychische nannten, sowie, daß die Realisirbarkeit eintheilbar sey auf gleiche Weise.

Wir machen hier die merkwürdige Entdeckung, daß der Begriff „Ding an sich" in der neuen Fragstellung zweimal vorkommt. Indem nämlich unzweifelhaft seyn dürfte, daß „außerpsychische" oder „außersubjective" Existenz eben Dasselbe ist, wie Existenz von „Dingen an sich" mit ihren Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten, so geht jene Fragstellung aus von der Eintheilung des Seyenden in

a) innerpsychisches, b) außerpsychisches = Dinge-an-sich

und fragt sodann, ob uns erkennbar sey, welcher von diesen beiden Classen, und welcher von ihren Unterclassen, der Gedankeninhalt „Ding an sich" angehöre, beziehentlich angehören **könne**. Also wiederum eine offenbare Anticipation der Antwort!

Die Fragstellung stellt eine Eintheilung von **realen Seynsmöglichkeiten** auf, nämlich

1) psychische, d. h. bloße Bewußtseynsobjecte,

2) solche, die nicht bloß als solche Objecte, sondern auch für sich sebst zu existiren vermögen, d. h. „Dinge an sich“ seyn können.

Daß also der Begriff „Ding an sich“ eine reale Seynsmöglichkeit ausdrückt, setzt die Frage bereits voraus, sie darf demnach nicht erst danach fragen. Von der uns beschäftigenden „Erkennbarkeit der Dinge-an-sich“ nimmt also diese Frage bereits soviel als ausgemacht an, als nöthig ist, um zu entscheiden, daß „Dinge an sich“ überhaupt zu den realen Seynsmöglichkeiten gehören. Demnach wäre auch diesmal wieder als das einzig Correcte uns dies hervorgegangen, lediglich nach der weiteren Erkennbarkeit zu fragen, d. h. gemäß unserer letzten Formulirung, nur nach der Erkennbarkeit der besonderen Species der allgemeinen außerpsychischen Seynsmöglichkeit, mit andern Worten, zu fragen:

ob wir wissen können, welche besondern Arten von Dingen-an-sich wirklich seyn können und etwa verwirklicht sind.

Wer auf diese Beschränkung aber nicht eingehen wollte, müßte ebenso hier, wie schon bisher im ganzen Laufe unsrer Untersuchung, darauf bedacht seyn, seine unbeschränkt bleiben wollende Frage abermals in eine neue Gestalt zu gießen.

Nun war die zuletzt entdeckte Anticipation die, daß Dinge-an-sich bereits als reale Seynsmöglichkeiten figurirten. Man beabsichtigt, auch dies noch als möglicherweise unerkennbar dahingestellt zu lassen, und erst nach der Erkennbarkeit auch hiervon zu fragen. Wie soll dies geschehen?

„Dinge an sich“ war der Name für die „außerpsychische“ Seynsclasse. Soll die Aufstellbarkeit einer solchen Classe überhaupt als zweifelhaft hingestellt werden, so müssen wir fragen:

Können wir wissen, ob „Ding an sich“ eine reale Seynsmöglichkeit bezeichnet, und ob und wie dieselbe realisirt ist?

Diese Frage aber wäre in ihrem ersten Theile erledigt, wenn wir überhaupt zu wissen im Stande wären, was eine reale Seynsmöglichkeit ist, durch welche Merkmale sie sich von

ihrem Gegentheile unterscheidet. Denn, wenn wir dies wissen können, ist uns auch alles Material gegeben, um zu entscheiden, ob der Begriff „Ding an sich" eine solche Möglichkeit ausdrücke, oder nicht.

Und kann denn dies irgend bezweifelt werden, daß wir zu wissen im Stande, was eine reale Seynsmöglichkeit sey, da wir doch diesen Begriff selbst denken, da wir ihn denken mußten, um nach ihm zu fragen? Wie soll uns unerkennbar seyn, was wir selbst denken?

Hierzu kommt noch, daß wir sogar reales Seyn, Wirklichkeit, nicht nur Seynsmöglichkeit, gedacht haben, als wir den Begriffsinhalt „Ding an sich" jedesfalls unter die psychischen Realitäten subsumiren mußten. Wie kann uns also gänzlich unerkennbar seyn, was zur Realität gehört, wenn wir Gelegenheit haben, wenigstens eine Art solcher Realität verwirklicht zu sehen und als verwirklicht zu erkennen?

Also die reale Seynsmöglichkeit oder Unmöglichkeit von „Dingen an sich" ist keinesfalls gänzlich unerkennbar. Auch dies konnten wir noch aus den Voraussetzungen der Fragstellung selbst ableiten.

Aber auch die etwaige Wirklichkeit solcher Dinge?

Nach einer Seite hin folgt die Entscheidung über die Wirklichkeit schon aus der über die Möglichkeit. Denn wird die Möglichkeit als nicht vorhanden erkannt, also Unmöglichkeit erwiesen, so ist die Wirklichkeit eo ipso geleugnet, also über sie entschieden. Ein Nachweis, daß „Ding an sich" ein sinnloser Begriff, ein Begriff sey von der oben aufgestellten Classe 1, also es schlechterdings keine Dinge-an-sich geben könne, so gut es keine viereckigen Kreise geben kann, — auch ein solcher Nachweis wäre eine vollständige Erkenntniß der „Dinge an sich". Sie wären dann vollständig als „Unmöglichkeiten" (d. h. genauer, als psychische Realitäten der Classe 1 unsrer obigen Reihe) erkannt. Ebenso, wenn der Nachweis gelänge, daß sie der Classe 2, dem innerlich Möglichen, nur durch äußeren Mangel Verhinderten, angehören. In diesen beiden Fällen würden die Classen 4—5,

beziehentlich 3—5, überhaupt gar nicht aufgestellt werden dürfen, es würde vielmehr der Satz gefunden seyn, daß alle Realität auf bloß psychische beschränkt seyn und bleiben müsse. Ob dieser Satz nicht wiederum in sich selbst zerfällt, wollen wir jetzt nicht untersuchen.

Auch in dieser Beziehung ist in allen unsern Fragstellungen eine unberechtigte Anticipation geschehen. Man fragte nach der Erkennbarkeit von „Dingen an sich“, als ob von vornherein feststünde, daß diese Worte überhaupt einen Sinn haben, als ob man bereits erkannt habe, daß „Ding an sich“ keine bloße Zusammenstellung von Begriffsinhalten sey, deren wirkliche Verbindung nicht einmal im Denken vollziehbar ist. Würde man wohl ebenso naiv nach der Erkennbarkeit von viereckigen Kreisen fragen? Oder hielt man ernstlich für möglich, daß etwa auch dann, wenn bereits feststehe, ein Begriff sey so widersprechend wie „hölzernes Eisen“ u. dgl., immer noch in Frage kommen könne, ob der Inhalt solchen Begriffs nicht doch vielleicht außerhalb des Denkens real möglich, ja wirklich sey? Und glaubte man, dies noch annehmen zu dürfen, selbst wenn man zuvor gefunden hätte, daß der Begriff der „äußeren Seynsmöglichkeit“ selbst — das ist ja der Begriff „Ding an sich“ — ein Unsinn sey?

Ein nicht uninteressanter, chikanöser Einwand könnte uns hier in der That noch ein Bein stellen wollen. Man könnte fragen: wissen wir denn auch gewiß, daß innere Seynsmöglichkeit einer Gedankenverbindung, also die sogenannte „Denkbarkeit“, die Bedingung der äußeren ist? — wissen wir denn gewiß, daß, was Unsinn für unser Denken, zugleich Unmöglichkeit ist für das Seyn außerhalb des Denkens? — wissen wir denn gewiß, ob es viereckige Kreise nicht doch vielleicht draußen geben kann, obwohl wir sie in unserm Innern nicht zu zeichnen vermögen?

So könnte vielleicht jener absolut antirationalistische Ueberglaube sprechen, der das credo quia impossibile, quia ineptum, quia absurdum des Tertullianus vertheidigt.

Der Fehler liegt hier darin, daß sich der Einwand bereits

des Begriffes „äußere Seynsmöglichkeit" bedient, als sey bereits entschieden, daß sich der Denkende dieses Begriffes bedienen dürfe. Auch Tertullianus wollte, daß seine Worte einen Sinn hätten, d. h. nicht bloße Gedankenconglomerate seyen. Auch er wollte, daß seine Copula „ist" eine wirklich in Gedanken vollzogene Verbindung ausdrücke, daß sie nicht mit gleichem Rechte und gleicher Wahrheit vertauscht werden könne mit „ist nicht". Auch er wollte, daß, wenn er credo sagte, dies mit non credo nicht identisch sey. Er mußte sich also ebenso, wie wir, zuvörderst alle solche Gedanken verbieten, und durfte sie nicht weiter anwenden, von welchen sich zeigte, daß sie bloße unverbundene Conglomerate, eine bloße Zusammenstellung von „ist" und „nicht ist", von Ja und Nein, liefern, wie z. B. der Gedanke eines viereckigen Kreises. Unter dasselbe Gesetz nun würde auch der Gedanke „äußere Seynsmöglichkeit" gestellt seyn. Passirt dieser Gedanke die Zollgrenze der Vernunft, so geschieht dies nur, weil er die Marke der inneren Möglichkeit erhalten konnte. Wollte man nachher aus den Mantelfalten dieses Begriffs versteckte innere Unmöglichkeiten, z. B. viereckige Kreise, hervorziehen, so würden diese eben für Contrebande zu gelten haben.

Die „äußere Seynsmöglichkeit" ist nur als Begriff zuzulassen, wenn ihr die „innere Seynsmöglichkeit", oder, wie man gewöhnlich sagt, die „Denkbarkeit" zuerkannt ist. Sie bildet dann ein Glied innerhalb des Denkbaren oder innerlich Möglichen. Folglich darf etwas innerlich Unmögliches nicht in sie aufgenommen werden. Mit andern Worten: das innerlich Unmögliche, Undenkbare, ist auch äußerlich unmöglich, existenzunfähig. Wir entscheiden also in dieser Richtung mit der Denkmöglichkeit zugleich auch über die Wirklichkeit insoweit, als wir mit der Undenkbarkeit jedesfalls die Unwirklichkeit entscheiden.

Die „innere" Seynsmöglichkeit ist eben nur die erste Grundlage der äußeren, ein Theil der äußeren. Es schwindet jede fundamentale Unterscheidung; wir enden auch hier mit einer Tautologie: „was möglich ist, kann soweit seyn, als es möglich ist."

Unser Denken besitzt den Begriff der Seynsmöglichkeit, es besitzt sonach auch das Vermögen, über die Grade dieser Seynsmöglichkeit zu urtheilen. Ja, selbst die sogenannte absolute Unmöglichkeit oder Sinnlosigkeit ist nur der niederste Grad von Realisirbarkeit eines Gedankens. Welcher Grad kommt dem Begriffsinhalte „Ding an sich" zu? Etwa nur der Grad eines unverschmolzenen Gedankenconglomerats, d. i. eines „unsinnigen" Begriffs? Oder haben die Worte „Ding an sich" einen Sinn? Stellen sie eine innerlich mögliche Gedankenverbindung dar? Dies ist uns erkennbar. Lautet die Antwort auf die letzte Frage verneinend, so sind die Dinge-an-sich vollständig erkennbar gewesen: sie sind erkannt als — Wind. Lautet die Antwort bejahend, so bedeutet „Ding an sich" den berechtigten Begriff der vollen außersubjectiven Seynsmöglichkeit, die uns dann auch erkennbar seyn muß, weil wir eben ihren Begriff — als einen berechtigten — besitzen.

Es bliebe sonach nur die Frage gestattet, ob wir auch die Verwirklichung der Dinge-an-sich, falls sie nicht als unmöglich von vornherein abzuweisen war, zu erkennen vermögen.

Jetzt endlich ist es Zeit, mit einer längst in petto gehaltenen Wahrnehmung vorzurücken, die wir schon in den ersten Anfängen unsrer Untersuchung hätten aussprechen können, wenn wir es nicht vorgezogen hätten, sie bis hierher zu versparen. Just die stärkste Anticipation, die sich denken läßt, pflegt der Frager nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich am leichtesten zu übersehen, und es ist eine Anticipation, die sich durch keine Correctur hinwegbringen läßt, da sie allen Problemstellungen ohne Ausnahme einwohnt, ebenso, wie wir dies von der Anticipation des objectiven Wahrheitswerthes unsres Denkens aussagen mußten.

In der Frage: „sind Dinge-an-sich erkennbar?" oder: „können wir Etwas von Dingen-an-sich wissen?" — haben wir bis jetzt das „Wir" gänzlich übersehen, oder auch das „Man", welches in der hier zuerst gewählten Form der Frage versteckt liegt, da ihr Sinn nothwendig derselbe ist, wie wenn gesagt wäre: „kann man Dinge-an-sich erkennen?" Diese

Wörtlein „man" oder „wir" sind der Herd oder Ausdruck der allerwichtigsten und für unsern Zweck durchschlagendsten Anticipation von allen, die wir entdeckten.

„Erkennbar" ist ein abkürzender Ausdruck, der den dahinter liegenden Gedanken nur unvollständig verlautbart. In Wahrheit denkt Jeder, der nach Erkennbarkeit von Etwas fragt, entweder an sich selbst, oder an die Menschen überhaupt, oder endlich an die allgemeine Gattung[2] erkenntnißfähiger Subjecte, und fragt, ob ihm selbst, oder ob den Menschen überhaupt, oder ob im Allgemeinen den Subjecten, welche im Uebrigen Erkenntnisse zu haben vermögen, auch wohl die Erkenntniß des fraglichen Gegenstands, also z. B. der Dinge-an-sich, gelingen werde und könne. Eine Frage, ob den Steinen die Dinge-an-sich erkennbar seyen, würde man so lange abweisen, als nicht zuvor festgestellt wäre, daß die Steine im Uebrigen erkenntnißfähige Subjecte sind. Also das „Man", welches in der Frage steckt, bedeutet zum Mindesten ein hypothetisch als vorhanden vorausgesetztes „erkenntnißfähiges Subject". Aber dies genügt nicht. Nicht bloß, ob erkenntnißfähige Subjecte, falls es solche geben würde, die Dinge-an-sich zu erkennen vermöchten, wird in jener Frage gefragt. Es ist vielmehr das Fragen in jener Form auch noch in einer andern Beziehung ein abgekürzter Ausdruck. Auch das Fragezeichen will noch in Begriffe verwandelt seyn, wenn jede Abkürzung verschwinden soll. Das Fragezeichen aber, ebenso die Wortstellung, bedeutet soviel als: „ich, der Fragende, will wissen." Ich, der Fragende, setze mich also in jeder Frage als ein wissensfähiges, erkenntnißfähiges, und in dieser Eigenschaft existirendes Subject voraus, und zwar nicht bloß hypothetisch, sondern in der unbezweifelten Meinung des Wissens, daß ich ein solches Subject bin. Frage ich nun nach einer Erkennbarkeit, so frage ich mit „wir" oder mit „man", sofern ich die Wirklichkeit oder Möglichkeit noch andrer solcher Subjecte hinzudenke. Aber offenbar hängt hieran nicht Seyn und Nichtseyn meiner Frage. Verbietet man mir, oder richtiger, verbiete ich mir selbst das „Wir" oder das „Man", so bleibt meine

Frage in ihrer wesentlichen Tendenz bestehen, indem ich sie dann in der Form wiederholen darf, ob mir das fragliche Object erkennbar sey. Davon aber, mich als existirendes, erkenntnißfähiges Subject zu wissen, kann ich in der Frage gar nicht absehen, und kann es aus der Frage nicht wegschaffen, weil eben Fragen soviel heißt als Wissenwollen, die Thatsache, daß „ich frage", also gar nicht vorhanden seyn würde, wenn nicht zugleich vorhanden wäre das als solches festgehaltene Wissen, daß ich ein wissenwollendes, mithin sich als erkenntnißfähig voraussetzendes Subject bin. Denn unbewußtes Fragen giebt es nicht. Die Erkenntnißfähigkeit ist auch nicht bloß indirect als Bedingung des Wissens angenommen, sondern schon dadurch sichergestellt, daß auch das Wissen, daß ich frage, eine Erkenntniß ist.

Das aufgestellte Problem, ob Dinge-an-sich erkennbar seyen, setzt also jedesfalls die dem Fragenden selbst bewußte Erkenntniß seiner eigenen Existenz als eines fragenden und erkenntnißfähigen Subjects voraus, welches Interesse an der Frage nimmt und welches die Antwort vernehmen wird. Die Existenz dieses Subjects und mithin die Erkenntniß dieses Subjects und seiner Existenz anzweifeln oder leugnen, würde wieder in die Selbstaufhebungen des Skepticismus führen, die uns schon mehrfach entgegengetreten. Die Erkennbarkeit der Existenz des fragenden Subjects in Frage ziehen, würde heißen, die Existenz Dessen, der fragt, in der Frage selbst, die er stellt, in Frage ziehen, — was einfach nicht geht, weil dieser „Er", welcher fragt, seine Existenz dabei eben nicht in Frage stellt, sondern bejaht, ausspricht, bethätigt.

Ich, der Fragende, erkenne, daß ich bin, daß ich frage, daß ich erkenntnißfähig bin. Alles dieses sind Aussagen, welche mit der Copula „Seyn" einem Subjecte angeheftet werden als ihm, diesem Subjecte, objectiv, in Wahrheit, real zugehörig, — also als ihm, diesem Subjecte, an sich zugehörig.

Sollte nicht dieses Subject, das wir „Ich" nennen, mit Recht ein „Ding" zu nennen seyn? Und sollte die Existenz, die

wir ihm zuerkennen, nicht eine jener außersubjectiven Seynsmöglichkeiten verwirklichen, die wir „Dinge an sich" nannten?

Die „subjective" oder „psychische" Existenz war uns diejenige, welche die Objecte unsres Bewußtseyns haben, sofern sie solche Objecte sind, das Gedachte als Gedachtes. Dagegen nennen wir „Ding an sich" ein Existirendes, sofern es nicht bloß als Object eines Bewußtseyns, sondern — außerhalb des Bewußtseyns existirt.

Endlich haben wir die Mittel gewonnen, positiv zu benennen, was wir bis jetzt nur mit ausschließenden Bezeichnungen benannten. Das „außerhalb" des Bewußtseyns, nicht bloß als Object desselben Existirende, ist positiv Alles das, was als Subject existirt, und sofern es als Subject existirt. Nicht nothwendig als Subject eines Bewußtseyns, sondern überhaupt als Subject, welches selbst Träger ist von Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten, die dann von ihm, als logischem Subjecte, urtheilsweise auszusagen seyn würden. Bloßes Object des Bewußtseyns, bloß Gedachtes, sind jene psychischen Phänomene unseres Innern eben darum, weil sie nicht selbst Träger sind eines von ihnen Ausgesagten, sondern weil sie bloß Ausgesagtes, Eigenschaften, Zustände von einem Anderen sind, welches Andere dann seinerseits ein „Ding an sich" seyn würde, welches durch diese Aussagen „erkannt" wird. Mit Einem Worte, der Begriff „Ding an sich" ist der philosophische Begriff von Substanz (= dem aristotelischen *ὑποκείμενον, καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου*: Arist. met. VII, 3).

Wir sehen hieraus, daß selbst die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich, wie z. B. die Lehre Kant's, indem sie sagt, daß unsre Gedanken sämmtlich nur den Werth von Erscheinungen, also von Bewußtseynsobjecten haben, die Erkenntniß von Dingen-an-sich auch insofern voraussetzt, als sie voraussetzt, daß Subjecte an sich existiren, welchen die Erscheinungen erscheinen. Bei Kant wiederholt und steigert sich dieser innere Widerstreit im Besonderen noch in seiner be-

rühmten Kritik der Psychologie („von den Paralogismen der reinen Vernunft"). Das Wort „Erscheinung" ist eben auch nur eine abgekürzte Redeweise. Man denkt dabei in Wahrheit an ein gewußtes, bekanntes existirendes Subject, welchem die Erscheinung Object ist. Indem man nun ferner von diesem Subjecte aussagt, daß es diese bestimmten Erscheinungen hat, erkennt man dieses Subject in wahrhaft an ihm vorhandenen Zuständen, besitzt also an ihm ein wenigstens theilweis erkanntes Ding-an-sich.

Dieser positive Begriff vom Ding-an-sich, Subject oder, was hier ganz Dasselbe, Substanz zu seyn im Vergleich zu bloßen Objecten als bloßen Prädicirungen, Accidentien (wenn auch wesentlichen, nicht blos zufälligen) einer Substanz, ist lediglich entlehnt dem Selbstbewußtseyn des Fragenden. Woher könnten wir auch unsre positiven Begriffe haben, als aus uns selbst?

Die Sachlage ist also einfach die, daß das Subject des Fragenden sich selbst bereits als existirendes Subject, als an sich seyenden Träger von Zuständen und Objecten, erkannt hat. Aus dieser Erkenntniß entnimmt es erst den Gegensatz von „Ding an sich" und „Erscheinung" oder von „Ansichseyendem" und „blos Gedachtem". Fragt es nun dennoch nach der Erkennbarkeit der „Dinge an sich", — was kann diese Frage dann eigentlich fragen wollen? — was darf sie allein fragen wollen?

Zweierlei, nämlich

1) ob mir, dem Fragenden, die Existenz auch noch andrer an sich existirender Dinge oder Wesen außer dem des eignen Ich erkennbar sey,

2) wieweit dieses Ich und die etwaigen anderen Wesen erkannt werden können.

Alle Voruntersuchungen, die wir vorher noch zuließen, sind jetzt zugleich als überflüssig erkannt. Ob „Dinge an sich" überhaupt denkbar, ob sie auch existirbar, kann nicht mehr fraglich seyn, denn ab esse ad posse valet conclusio. Wir wissen bereits, daß „Ding an sich" ein Wesen der Classe 5 in obiger

Reihe bezeichnet, also die Classen 1—4 nicht mehr dafür in Betracht kommen.

Es wird schwerlich gelingen, auch in den letzten Problemstellungen noch eine Anticipation der Beantwortung aufzuspüren. Denn daraus, daß ich andre existirende Dinge-an-sich als seynsmögliche annehmen und erkennen kann, folgt noch nicht unbedingt die Erkennbarkeit ihres Verwirklichtseyns, und daraus, daß ich den allgemeinsten Begriff eines existirenden Wesens habe, folgt noch nicht, daß ich diesen Begriff in alle Einzelheiten seines Inhalts und seiner Beziehungen hinein mir zu ergänzen oder aufzuschließen vermag.

In Einem Falle jedoch — und dies wollen wir nicht unerwähnt lassen — wäre es allerdings möglich, aus der Erkenntniß der Seynsmöglichkeit auf die wirkliche Existenz zu kommen: in dem Falle nämlich, daß sich uns die Seynsmöglichkeit eines Begriffsinhalts soweit erschlösse, um über die Nothwendigkeit der Existenz desselben ein Urtheil zu gewinnen, und uns dann diese Nothwendigkeit sich in der That erwiese. Der Begriff der Nothwendigkeit schlägt die Brücke von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Denn das Urtheil über Nothwendigkeit der Verwirklichung oder des Verwirklichtseyns eines Möglichen ist selbst nur ein Urtheil über eine Art von Möglichkeit, nämlich eine Aussage von Unmöglichkeit des Nichtseyns. Die Begriffe der Nothwendigkeit und Wirklichkeit bringen sonach keinen neuen positiven Inhalt zum Begriffe der bloßen Möglichkeit hinzu, sie entstehen vielmehr durch Negationen, welche innerhalb des Bereiches des Möglichen als solchen vorgefunden werden. Sie sind nur das Ergebniß einer Eintheilung dieses Bereichs, indem innerhalb desselben eine Classe des Möglichen sich vorfindet, in welcher die Möglichkeit nur des Seyns, nicht des Nichtseyns liegt, die Classe des nicht nicht-seyn Könnenden (quod nihil potest nisi esse), ebenso wie das Unmögliche, das in irgend einem Sinne der Realisirung Unfähige, die Classe desjenigen Möglichen besetzt, dessen Möglichkeit auf die Unrealität in dem jedesmaligen Sinne beschränkt ist (quod nihil potest

nisi non esse), wobei man theils nur die äußere Unmöglichkeit (quod nihil potest nisi cogitati more existere), theils auch die innere, die Unmöglichkeit einer Vollziehung in Gedanken (quod nihil potest nisi cogitando frustra tentari), im Auge hat. Der volle, durch keine Negation beschränkte, in diesen Beziehungen also neutrale Allgemeinbegriff des Möglichen würde dagegen sowohl das Seyn als auch das Nichtseyn noch als möglich setzen (mere possibile est, quod et esse potest et non esse).

Wir haben indeß nicht nöthig, bei dieser abstracten Betrachtung uns zu begnügen. Sie hat bereits ihre concrete und legitimirte Anwendung gefunden in jenem Falle der Erkenntniß einer An-sich-Existenz, welcher sich als gänzlich unabweisbar aufdrängte, in dem Falle der Erkenntniß des eignen Ichwesens des Fragenden. Wie komme ich zu der Erkenntniß, daß Ich bin? Nicht durch Erfahrung. Denn jeder Erfahrungsact setzt mein Ich bereits als den von mir selbst als daseyend anerkannten Träger der Erfahrung, der das Erfahrene vor seinem Bewußtseyn ausspricht, voraus. Erfahrungsmäßig ergreifen wir in der That niemals unser Ichwesen selbst, sondern nur den einzelnen, im Momente psychisch vorhandenen Ichgedanken, der, mit dem sprachlichen Wörtlein „ich" wie mit einem Kleide angethan, in unserm Innern kommt, geht, wiederkommt, im tiefen Schlafe fehlt u. s. w., sich mit Einem Worte völlig auf dieselbe Linie stellt mit allen anderen Einzelphänomenen unsres Innenlebens. Jenes Wesen aber, jenes Ich, dessen Zustände, Producte, Erscheinungen alle diese psychischen Einzelheiten sind, finden wir empirisch nicht vor, und können es nicht vorfinden, weil jede Vorfindung nur ihm ein Object liefern, also nicht das Subject liefern würde, welches vorfindet und welchem geliefert wird. Dieses Ichwesen ist also ein hinzugedachtes „Ding an sich". Mit welchem Rechte wird es hinzugedacht? Mit keinem Rechte, wenn nicht die Denknothwendigkeit erwiesen werden kann, die Nothwendigkeit durch Denkgesetze. Wir werden nicht irren, wenn wir diese Nothwendigkeit im Causalgesetze begründet finden, das seinerseits wieder auf die all unser Denken be-

herrschende, tragende und nährende Idee des Möglichen zurückgeht, dessen Grundverhältniß zu aller Wirklichkeit es ausspricht („Alles Wirkliche setzt seine Ermöglichung voraus" — ist die eigentliche Kernformel des Causalsatzes).

Konnte aber in diesem Einen Falle unser Denken durch seine allgemeinen Gesetze unweigerlich auf Daseyn-an-sich geführt werden, warum nicht auch in anderen Fällen? Ein principielles Hinderniß giebt es nicht, da wir des Besitzes der Seynsmöglichkeit gewiß geworden sind. Das Daseyn andrer Wesen kann uns also günstigen Falls ebenso gewiß werden, wie unser eigenes. Eine stärkere Gewißheit aber können wir dafür nicht einmal suchen, also auch nicht vermissen. Selbst der sie Suchende würde dabei sein eignes Daseyn als gewiß voraussetzen, da er ja sagen müßte: „ich suche Gewißheit", und wüßte demnach unter „Gewißheit" sich nichts Anderes zu denken, als Etwas, was Er (als Seyender) hat, also nur eine nähere Bestimmung seiner Selbstgewißheit, mithin nichts Gewisseres, als diese selbst ist.

Findet man gegen diese letzten Ergebnisse, und zwar in Einem gegen die Denkbarkeit, Seynsmöglichkeit und Wirklichkeit von Dingen-an-sich, etwa noch immer eine Instanz in dem Begriffe „Ding an sich" selbst, als welcher einen Widerspruch einschließe, da das „An sich" soviel bedeute als „nicht für mich" oder „nicht gedacht": so würde darin nur die Aufforderung gegeben seyn, den Begriff des „An sich" nicht in dieser ausschließenden Weise zu definiren. Hierin liegt zwar ein Problem, aber ein Problem, welches durch ein unleugbar Gewisses, nicht Wegzubringendes gestellt ist, also keine Undenkbarkeit einschließen kann.

Auf ein verwandtes Problem führt die zweite der zuletzt gestellten Fragen. Wieweit eine Erkenntniß der „Dinge an sich" gelingen könne, mit den menschlichen Erkenntnißmitteln, — dies ist eigentlich das Problem, um deßwillen es eine Erkenntnißtheorie giebt. Alles Andere kam auf Verständigung hinaus darüber, was man fragen dürfe und könne, und über Das, was Jeder irgendwie schon denkt. Aber jenes „Wieweit" betrifft

die in Wahrheit sachlich disputabeln Punkte, hauptsächlich aber den folgenden:

Erkennen wir die Dinge-an-sich etwa nur durch die allgemeinsten Begriffe, durch die Kategorien des Daseyns, der Substanz, der Causalität, — wogegen wir jede Besonderheit ihres Daseyns lediglich ihren Wirkungen, also ihren Relationen, ihren Erscheinungen, zu entnehmen hätten?

So ungefähr dachte Locke, der den Substanzbegriff zwar für objectiv, aber für leer hielt. Kant hat zwar nicht in den Worten, aber in der Sache ganz Dasselbe gelehrt, soweit er dogmatistisch ein Daseyn von Dingen-an-sich als Ursachen unsrer Empfindungen behauptete.

Wir werden einräumen müssen, daß wir die Dinge-an-sich, d. h. die Substanzen, die Wesenseinheiten, gar nicht anders näher zu bestimmen im Stande sind als durch Heranziehung der Erscheinungsbegriffe an den einfachen, allgemeinen Kern des Begriffs einer substantiellen Ursache, eines Kraftcentrums, einer potentiellen Einheit, oder wie immer wir dies nennen mögen. Was wir an dem vollen und ganzen Daseyn das „Wesen" nennen, ist in der That an sich nur durch die allgemeinen Kategorien ausdrückbar. Aber ist dies nothwendig als ein mangelhaftes Erkennen aufzufassen? Vielleicht ist das „Wesen" wirklich überall von jener allgemeinen Natur, wogegen alles Besondere in der „Erscheinung", in der „Wirkung" liegen würde? Oder mit andern Worten: vielleicht ist „Wesen" nur eine von unserm Denken isolirt aufgefaßte Seite des Daseyenden, und zwar eben jene allgemeine Seite? Dann wäre unser Denken gleichwohl ein wahres Erkennen; denn jene Seite existirt ja wirklich. Auch die andre Seite, die der Erscheinung, einschließlich der innern Erscheinung des Wesens für sich selbst (Empfindung, Vorstellung), oder die der Wirkung, einschließlich der innern Wirkung des Wesens auf sich selbst, existirt wirklich und ist wahrhaft erkennbar. Es fehlte sonach nur „leider das verknüpfende Band". Und hierin allein liegt vielleicht das Mangelhafte unsrer Erkenntniß.

Auf jeden Fall muß bedacht werden, daß wir im Denken nach dem Causalgesetz um der Wirkung willen, welche vorlag, das Wesen suchten, welches sie hervorbrachte, und andrerseits das Wesen, an welchem sie erschien. Der Begriff solches Wesens ist der Begriff des „Ding an sich". Ist dieses hiernach gedacht im Unterschiede von Wirkung und Erscheinung, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es entleert erscheint vom Inhalte dieser beiden. Aber es ist zugleich gedacht als Quell für Wirkung und Erscheinung, also der Unterschied zugleich wieder aufgehoben, die Identität festgehalten. Auch hier ist also ein scheinbarer Widerspruch gesetzt, wie oben der zwischen „An sich" und „Für uns". Wir werden zu erwägen haben, ob nicht unsre Denkthätigkeit die Röthigung in sich trage, in dergleichen Antinomien sich aussprechen zu müssen, und ob nicht gerade in der Vereinigung des für die trennende Abstraction sich Widersprechenden die vollste Objectivität unsres Denkens zu finden seyn würde.

Dies wäre hiernach das überall in der Tiefe lauernde, eigentliche Problem der sogenannten Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich und der Erkenntnißtheorie überhaupt:

Vermögen wir die vom Denken zerrissene Einheit des Seyenden für das Erkennen wiederherzustellen und ihre Herstellbarkeit einzusehen?

Wahrscheinlich behält Schleiermacher Recht, der unser Erkennen auf die Fähigkeit beschränkt sah, jene mystische Einheit der Gegensätze in eben diese Gegensätze auseinanderzureißen, die in ihr verknüpft sind, und dabei sich bewußt zu bleiben, daß sie in derselben verknüpft sind. Die Einheit selbst, das Verknüpftseyn als Verknüpftseyn, ist wohl als Besitz, als Leben, uns gegenwärtig, und wird als solches gefühlt, auch in seiner Totalität gewußt, intuitiv erkannt, aber dies ist keine Erkenntniß im eigentlichen Sinne, als welche das Verknüpfte immer wieder an getrennte Begriffe vertheilen muß.*) So, wenn wir

*) Im Grunde ist dies doch auch, trotz aller gegentheiligen Behauptungen, die wahre Meinung in Schelling's Identitätsphilosophie. Man lese z. B. „Philosophie und Religion" (WW. I, 6) S. 21—26.

sagen, das „Ding an sich" sey die Möglichkeit oder Potenz seiner Wirkungen, so reißt dieser Satz Potenz und Wirkungen auseinander, und ihre Vereinigung wird uns nur „intuitiv" durch das Gefühl unseres eigenen Potenzseyns, unsrer eigenen innern Kraft und Wirkungsweise, verständlich. So kam ich in meiner „Logik" (1866) auf die Dreiheit von Begriffsphilosophie, Erfahrung und Intuition, als die Dreiheit der Erkenntnißorgane, welche zur Erfassung der entsprechenden Dreiheit des Seyns dient: Potenz, Wirken, Wirkung.

Recensionen.

Persönlichkeits-Pantheismus und Theismus. Moritz Carriere, Franz Baader, Heinrich Ritter und Hermann Ulrici. Von Franz Hoffmann.

Erste Hälfte.

M. Carriere hat als Aesthetiker, Kunstgeschichtschreiber und Philosoph eine Reihe von Werken geschaffen, welche ihm einen hohen Rang in der deutschen Schriftstellerwelt erworben haben. Wir erinnern nur an sein Werk: Die philosophische Weltanschauung in der Reformationszeit, seine Aesthetik, sein Werk: Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit, sein Buch: Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk. Diesen geistreichen Werken, die durch kleinere Schriften unterbrochen wurden, folgte jüngsthin das rein philosophische Werk: Die sittliche Weltordnung. Diesem Werke ist als Einleitung eine patriotische Rede vorausgeschickt, die nur erhebend und begeisternd wirken kann. Das Werk selbst gliedert sich in zwölf Abtheilungen, die einen von der Welt zu Gott aufsteigenden Lehrgang verfolgen.*) Wir haben es hier mit geistreichen Betrachtungen zu thun, die im Uebrigen aber in

*) 1. Die mechanische Weltordnung und die Materialisten, 2. der Idealismus, 3. Seyn und Erkennen: Grundzüge des Realidealismus, 4. die Idee des Vollkommenen und das Seynsollende, 5. die Freiheit und das Gesetz, 6. das Gute und das Böse, 7. die Rechtsordnung und der Staat, 8. der Emporgang des Lebens und die Geschichte, 9. das Weltleid und seine Ueberwindung, Unsterblichkeit, 10. die Kunst, 11. die Religion, 12. Gott.